АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛОРУССКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

С. А. ПОДОКШИН

РЕФОРМАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ БЕЛОРУССИИ И ЛИТВЫ

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI—НАЧАЛО XVII В.)

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА И ТЕХНИКА»
МИНСК 1970

9(С3)+1Ф
П44

ПОДОКШИН С. А.

П44 Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Вторая половина XVI—начало XVII в. Мн., «Наука и техника», 1970.

224 с. (АН БССР. Ин-т философии и права). 1300 экз. 50 к.

В книге исследуются неизученные или недостаточно изученные проблемы общей истории и истории философии Белоруссии и Литвы в XVI—XVII веках.

Библиогр.: с. 206—223.

1-5-1 / 1-70 — 9(С3)+1Ф

СЕМЕН АЛЕКСАНДРОВИЧ ПОДОКШИН

РЕФОРМАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ БЕЛОРУССИИ И ЛИТВЫ
(вторая половина XVI—начало XVII в.)

Издательство «Наука и техника», Минск, Ленинский проспект, 68

Редактор *Н. Капылович,* художественный редактор *Л. Усачев,* технический редактор *Г. Якубовская,* корректор *И. Альперович*

Печатается по постановлению РИСО АН БССР

АТ 23620. Сдано в набор 26/XI-69 г. Подписано к печати 12/I-70 г. Формат 70×90/32. Бум. тип. № 1. Физ.-печ. л. 7,0. Усл. печ. л. 8,1. Уч.-изд. л. 7,9 Изд. зак. 1098. Тип. зак. 1124. Тираж 1300 экз. Цена 50 коп.

Типография имени Франциска (Георгия) Скорины издательства «Наука и техника» АН БССР и Госкомитета Совета Министров БССР по печати. Минск, Ленинский проспект, 68

Памяти
Владимира Ивановича
Пичеты

ВВЕДЕНИЕ

Реформация была одним из самых массовых движений позднего средневековья. Являясь прежде всего результатом развития городов, тесно связанная с Возрождением и гуманизмом, она сыграла важную роль в исторических судьбах европейских народов, в том числе белорусского и литовского. Реформация оказала влияние на все стороны народной жизни: экономическую, социально-политическую, идеологическую, культурную. Она пробудила от многовекового сна средневековую Европу, нанесла первый серьезный удар по феодальному строю, господствующей церкви и христианскому мировоззрению. Реформация послужила прологом новой, буржуазной эры, подготовила людей и время для победоносных буржуазных революций XVII—XVIII столетий. Карл Маркс называл народную Реформацию «матерью революции» [1].

Основоположники марксизма-ленинизма проявляли большой интерес к истории реформационного движения и особенно к истории народной Реформации. Они смотрели на нее как

на одну из актуальных проблем всемирной истории, как на один из этапов сложной, многовековой борьбы народных масс против угнетения и эксплуатации. В период революционных событий 1848—1849 гг. в Германии Фридрих Энгельс обращается к истории Реформации и крестьянской войны, чтобы указать немецкому народу на его лучшие революционные традиции. Его труды, в которых он касается истории и философии реформационного движения, и прежде всего работа «Крестьянская война в Германии», являются ключом к научному пониманию данной проблемы. Как материалист-диалектик Ф. Энгельс исходил из того, что в основе социальных, политических и религиозных конфликтов, которые потрясли Европу в XVI столетии, лежали экономические факторы. Своеобразие этой эпохи, по его мнению, заключалось в том, что классовая борьба народных масс и их идеология, разнообразные формы общественного сознания облекались преимущественно в теологические одеяния. В реформационном движении Энгельс выше всего ставил то направление и те религиозно-философские и социологические учения, которые являлись «прямым выражением потребностей крестьян и плебеев» [2]. В. И. Ленин считал Реформацию временем, когда «... борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы одной религиозной идеи против другой» [3].

История реформационного движения в Белоруссии и Литве — одна из наименее исследованных областей истории белорусского и литовского народов. Между тем без ее знания мы не будем иметь полного представления о соци-

ально-политическом развитии Белоруссии на протяжении нескольких столетий и прежде всего мы не сможем понять тех глубоких и всесторонних изменений, которые произошли в эту эпоху в духовной жизни белорусского и литовского народов.

С Реформацией связано формирование белорусской и литовской народностей, их культуры, возникновение и развитие книгопечатания, просвещения в Белоруссии и Литве, расширение культурных и научных отношений с другими народами. Реформация способствовала формированию национального самосознания белорусского и литовского народов, развитию национальной литературы и родного языка.

Наибольшее влияние реформационное движение Белоруссии и Литвы оказало на общественную мысль. В это время в белорусско-литовском феодальном обществе широко распространяются антифеодальные, рационалистические, атеистические и материалистические идеи, возникают оригинальные социологические и философские концепции, складывается правовая и педагогическая мысль.

Реформация в Белоруссии и Литве во многих случаях выступала выражением гуманистического движения. По сравнению со светским гуманизмом Реформация была более компромиссным общественным явлением. Но зато она являлась движением более широким, глубоким и демократическим, глубже проникла во все классы и сословия феодального общества, более основательно затронула мировоззрение народных масс. Народная Реформация, вско-

лыхнувшая социальные низы средневековья, породила в Белоруссии и Литве многочисленные утопические теории общественного переустройства. Подобного рода учения Ф. Энгельс считал «первой формой проявления» утопического коммунизма[4].

Основное внимание в книге уделено радикальному направлению белорусско-литовской Реформации, известному под названием антитринитаризма. Прослеживая историческое развитие антитринитаризма и его влияние на социальную и идейную жизнь белорусского и литовского общества второй половины XVI — начала XVII в., автор показывает, какую роль это направление сыграло в формировании философской и социологической мысли Белоруссии и Литвы.

Автором были использованы архивные материалы, сборники документов, антологические публикации, сочинения идеологов антитринитаризма, иезуитско-католическая публицистика.

Среди архивных материалов наибольший интерес представляют документы бывшего архива Литовского евангелическо-реформатского синода, которые хранятся в Отделе рукописей Центральной библиотеки АН Литовской ССР. Эти документы дают возможность опровергнуть точку зрения некоторых исследователей об исключительно шляхетском характере кальвинистской Реформации в Белоруссии и Литве. Они свидетельствуют о том, что белорусские и литовские горожане были представлены в реформационном движении не менее широко, чем шляхта и магнаты.

Ценные источники содержатся в таких документальных собраниях, как «Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией», «Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией», «Русская историческая библиотека», «Белоруссия в эпоху феодализма», «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии», «Материалы о давней Польше времен Сигизмунда Августа». «Реляции апостольских нунциев о Польше», «Гуманизм и реформация в Польше» и др. Источником первостепенной важности является антология «Арианская литература в Польше XVI в.», в которой помещены извлечения из сочинений арианских мыслителей. Публикацию источников по исследуемой теме осуществлял журнал «Реформация в Польше», который выходил нерегулярно с 1921 по 1956 г., а в настоящее время осуществляют польский периодический орган «Возрождение и Реформация в Польше» и «Архив истории философии и общественной мысли». В качестве приложений наиболее важные источники содержатся в работе Н. Н. Любовича «История реформации в Польше», монографии Г. Мерчинга «Симон Будный как критик библейских текстов», исследовании З. Огоновского «Польский социнианизм» и др.

Важнейшим источником по исследуемой проблеме являются протоколы ранних арианских синодов. При изучении общественной мысли Белоруссии и Литвы XVI в. чрезвычайно важную роль играют сочинения идеологов антитринитаризма. В первую очередь это про-

изведения С. Будного «Катехизис», «Предисловие и комментарии к Новому завету», «Письмо Фоксу», «О главнейших положениях христианской веры», «О светской власти» и др.; работы М. Чеховица «Христианские беседы», «О происхождении заблуждений детокрещенцев» и др.; сочинения Петра из Гонёндза, Гжегожа Павла, Яна Немоевского и т. д. Большой интерес представляют сочинения католических полемистов М. Лаща, М. Смиглецкого, И. Поводовского, С. Решки, К. Вильковского, П. Скарги, И. Потея и др. Источниками, которые позволяют установить идейную связь белорусско-литовского еретического движения с радикальной Реформацией, являются «Казанье святого Кирилла» С. Зизания, «Заседание в книжной палате по поводу исправления «Катехизиса» Л. Зизания» и др.

Начало исторического изучения реформационного движения в Белоруссии, Литве и Польше положено в середине XVII в. Первых исследователей А. Венгерского, С. Любенецкого, Х. Сандиуса, Ф. Бока и др. интересовала лишь теологическая сторона Реформации, и только с середины XIX в. историки начинают смотреть на реформационное движение не только как на религиозное, но и как на культурно-политическое движение. Если реакционная католическая историография XIX в. извращала историю Реформации в Польше и Великом княжестве Литовском, то некоторые либерально настроенные польские историки пытались подойти к ней объективно (Ю. Лукашевич, В. Красиньский, В. Закжевский, Л. Кубаля, М. Бобжинский и др.). Крупный вклад в изу-

чение польского и белорусско-литовского реформационного движения внесли русские ученые Н. Н. Любович, Н. И. Кареев и др.

С начала XX в. объектом исследования польских и некоторых русских ученых все чаще становится история антитринитаризма. Выходят работы Н. Н. Любовича, А. Брюкнера, Г. Мерчинга, В. Плисса и др. В 20—30-е гг. текущего столетия польскими учеными особенно интенсивно изучалась проблема антитринитаризма. Печатаются исследования Ю. Плокажа, Л. Хмая, К. Гурского, С. Кота, М. Вайсблюма, Ж. Кормановой.

В последнее время опубликованы работы К. Лепшего и А. Каминьской, Я. Тазбира, З. Огоновского, Л. Щуцкого, В. Урбана, Л. Хмая, К. Гурского, К. Помяна, Т. Пшипковского, С. Творека и др. Истории и философии реформационных движений посвящены исследования советских ученых М. М. Смирина, А. А. Зимина, А. И. Клибанова, А. Н. Чистозвонова, М. А. Барга и др. Вклад в изучение белорусско-литовского и польского антитринитаризма внесли немецкий историк-марксист Г. Лей, американские ученые М. Уилбер, Д. Уильямс, английский исследователь У. Лашлен.

Первым советским исследователем Реформации и общественной мысли Белоруссии и Литвы XVI—XVII вв. был В. И. Пичета. Опубликованные им на эту тему работы объединены в книге «Белоруссия и Литва в XV—XVI вв.». Исследованием реформационного движения и общественной мысли Белоруссии занимался В. Н. Перцев.

В последние десятилетия появились исследования белорусских и других советских ученых Л. С. Абецедарского, С. Г. Александровича, Н. А. Алексютовича, А. И. Анушкина, М. Б. Ботвинника, Г. Я. Голенченко, А. И. Журавского, В. К. Зайцева, З. Ю. Копысского, А. Ф. Коршунова, С. К. Майхровича, Я. Н. Мараша, В. И. Мелешко, Я. И. Порецкого, Н. И. Прашковича, Е. С. Прокошиной, В. А. Сербенты, В. В. Чепко, Ю. М. Юргиниса, И. А. Юхо и др., которые в той или иной степени касаются Реформации и гуманизма, освещают различные аспекты духовной жизни белорусского и литовского народов этого периода.

Работа над книгой велась в секторе истории философии Института философии и права АН БССР. Автор приносит благодарность своим коллегам, принявшим участие в творческом обсуждении рукописи. Глубокую благодарность автор выражает доктору исторических наук, профессору Г. М. Лившицу, доктору исторических наук З. Ю. Копысскому за большую научную помощь, которую они оказали при написании книги. Автор искренне благодарен академику АН БССР В. А. Сербенте, члену-корреспонденту АН БССР К. П. Буслову за их замечания и ценные научные советы.

ГЛАВА I

ПРЕДПОСЫЛКИ РЕФОРМАЦИОННОГО ДВИЖЕНИЯ В БЕЛОРУССИИ И ЛИТВЕ

Реформационное движение, в водоворот которого на протяжении XVI в. были втянуты в той или иной степени все общественные слои белорусского и литовского феодального общества, было вызвано значительными сдвигами, происшедшими в экономической, социально-политической и идейной жизни Великого княжества Литовского.

Решающим фактором, который обусловил возникновение реформационного движения, явилось развитие городов. Значительный расцвет, которого достигли в XVI в. многие города Великого княжества, был подготовлен интенсивным развитием городского ремесла и торговли в предшествующих столетиях. К середине XVII в. на территории Великого княжества Литовского насчитывалось примерно 765 городов. Около половины из них находились в Белоруссии. Крупнейшим торгово-ремесленным центром Великого княжества Литовского являлся город Вильно. Крупными городами были Брест, Пинск, Слуцк, Полоцк, Витебск, Могилев [1].

Городское население пополнялось в основном за счет крестьян. С развитием товарно-денежных отношений и усилением крепостничества в города устремляются лично свободные крестьяне. В начале XVI в. усилилось бегство в города крепостных. К концу XVI в. бегство крепостных крестьян в города приняло большие размеры и, по свидетельству современников, носило характер общешляхетского бедствия. Выброшенные из своих насиженных мест крестьяне пополняли преимущественно плебейскую часть городского населения и представляли тот социальный слой, который первым отзывался на различного рода конфликты в городах и был наиболее восприимчив к всевозможным религиозным новшествам.

В белорусских городах проживало много выходцев из Польши, Литвы, России, Украины, Германии и других стран. Однако основную массу жителей белорусских городов (80%) составляли белорусы [2]. Пестрота национального состава городского населения Белоруссии и Литвы обусловила некоторую религиозную терпимость на территории этих стран в XVI в. Эта терпимость благоприятствовала распространению реформационных идей.

Ремесло и торговля лежали в основе экономической деятельности горожан. В XVI—первой половине XVII в. в ремесленном производстве Белоруссии спорадически намечаются элементы мануфактурного способа производства. Это свидетельствует уже о прокапиталистических тенденциях в городском ремесле [3].

Белорусские купцы вели интенсивную внешнюю торговлю с городами Русского государст-

ва, Польши и Прибалтики. Это привело к образованию довольно разветвленной и густой сети дорог [4]. По торговым дорогам белорусские купцы везли к себе на родину не только сукна и изделия из железа. Купеческими караванами в Великое княжество доставлялась гуманистическая и рефомационная литература [5]. По этим же дорогам белорусская и литовская молодежь направлялась в университеты Кракова, Лейпцига, Крулевца, Падуи [6].

Экономические связи белорусских купцов со странами Запада и Русским государством способствовали расширению идейного кругозора белорусского и литовского общества, распространению в Великом княжестве гуманистических и реформационных идей.

Главным тормозом экономического развития городов Великого княжества являлись феодальные отношения. Феодалы постоянно вмешивались в социально-политическую жизнь городов, стремились их полностью подчинить своему влиянию. Социально-политическая борьба горожан с феодалами выражалась в борьбе за сословные права и привилегии и в первую очередь за городское самоуправление. Острые социальные противоречия существовали и внутри самой городской общины [7].

Социально-экономической экспансией феодалов была обусловлена наступающая политическая и идеологическая реакция, которая во второй половине XVI в. выражалась в усиленном насаждении католицизма в унии. Католицизм в Белоруссии и Литве был знаменем, под которым польские и примкнувшие к ним местные феодалы вели наступление на нацио-

нально-религиозную независимость и культуру белорусского и литовского народов, орудием экономического и социального угнетения [8].

Люблинская уния 1569 г., одной из задач которой была консолидация сил польских, белорусских и литовских феодалов в наступлении на крестьянство и города, в 1596 г. была подкреплена Брестской церковной унией. Покровителями унии и проводниками католического наступления были те же феодалы, которые беспощадно эксплуатировали крестьянство, душили экономику городов, являлись главными виновниками ухудшения материального положения сельского населения и горожан [9].

Наступление реакции во второй половине XVI в. усиливало классовое сопротивление горожан, резко обостряло борьбу городских низов. Недовольство горожан существующим феодальным строем выражалось как в открытых социальных выступлениях, так и в форме религиозной оппозиции. С середины XVI в. некоторые горожане Вильно, Витебска, Минска, Полоцка, Бреста и других городов Великого княжества Литовского принимают кальвинизм. Горожане, примкнувшие к кальвинистскому движению, видели в нем в какой-то степени убежище, в котором можно укрыться от феодальной зависимости. Значительную роль в реформационных устремлениях жителей города играло желание удешевить церковь, освободиться от обременительных расходов.

В середине 60-х гг. XVI в. кальвинистская Реформация в Белоруссии и Литве выходит из умеренных рамок и принимает радикальный характер. Радикально-реформационное движе-

ние наибольшее число сторонников нашло в низших слоях городов. На «люд посполитый, простый, ремесный» указывали Потей и Скарга, отмечая источник наиболее радикальной антицерковной и антифеодальной оппозиции в обществе.

Другим видом социально-религиозного движения конца XVI—первой половины XVII в. являлась борьба против унии [10].

С развитием городского ремесла и торговли феодалы и крестьяне все больше втягиваются в товарно-денежные отношения. Несмотря на то что в деревне существовали многочисленные остатки общинного землевладения, крестьяне не имели права собственности на землю, которая юридически принадлежала светским феодалам, церкви и королевской семье. Крепостные и феодально-зависимые крестьяне обязаны были нести многочисленные повинности. Документы свидетельствуют о вопиющем произволе при взимании феодальных повинностей. Грубо нарушая регламентацию, постоянно увеличивая и вводя новые подати, феодалы основательно подрывали производственные возможности крестьянского хозяйства [11].

Возрастающая потребность на внутреннем и внешнем рынке в зерне заставляла феодалов приспосабливаться к условиям товарного рынка. Это вело к расширению господской запашки и увеличению барщины. Перевод феодалами своего хозяйства на барщинную основу сопровождался резким усилением эксплуатации, ухудшением материального положения, пожизненным прикреплением крестьян к земле. Ливонская война (1558—1583) потребовала ог-

ромных расходов, которые в первую очередь легли на плечи крестьян и горожан.

Процесс закрепощения крестьян находил выражение в феодальном законодательстве.

Феодально-крепостнический гнет обострил классовые противоречия в деревне и со второй половины XVI в. активизировал антифеодальную борьбу крестьянства [12].

Антифеодальные настроения крестьян оказывали существенное влияние на идеологию белорусских и литовских радикальных реформаторов. Выразители идеологии угнетенного крестьянства Павел из Визны и Якуб из Калиновки на синоде белорусских и литовских антитринитариев в Ивье (1568) сравнивали крепостнический режим в Белоруссии и Литве с древневосточной тиранией, отмечая, что крестьяне «работают на своих панов без всякого отдыха», «платят тяжелые повинности», «сами, бедняги, словно свиньи, едят мякину, а зерно вынуждены продавать, чтобы уплатить чинши, серебщизну и прочие подати и платежи» [13]. Именно в это время радикальные плебейско-крестьянские реформаторы поднимают вопрос о том, что «истинному христианину» не подобает владеть подданными и невольной челядью, и требуют упразднения крепостничества в в Белоруссии и Литве.

Ведущую роль в экономической и политической жизни Великого княжества Литовского играли крупные феодалы-магнаты, потомки княжеских фамилий, и знатные паны. В их руках находились огромные земельные владения. Это составляло их экономическую мощь и определяло решающее влияние на политиче-

скую жизнь страны. Представители литовской и белорусской знати заседали в господарской раде (совещательном органе при великом князе), занимали высшие государственные должности в великокняжеском правительстве, стояли во главе воеводств, староств, управляли городами. В своих наследственных владениях они себя чувствовали настоящими удельными князьями.

Административно-территориальная и судебная реформа, которую начала осуществлять центральная власть в начале XVI столетия, хотя и не задевала владельческих прав феодальной знати, однако нанесла чувствительный удар по ее политическому влиянию и способствовала возвышению среднепоместной и мелкой шляхты. Поэтому многие представители литовской и белорусской знати (Радзивиллы, Кишки, Ходкевичи, Сапеги, Воловичи и др.) примкнули к реформационному движению. Реформация, ставившая феодала в его владениях во главе церкви, символизировала и его политическую независимость. Для литовских и белорусских магнатов она являлась своего рода оппозицией центральной власти, религиозной формой, в которой выражался их политический сепаратизм. «Образцом, по которому Черный стремился осуществить реформацию в Литве, были отношения, господствующие в Германии с их основой: чья страна, того и вера»,— писал польский историк Ю. Ясновский [14].

Другой причиной, которая толкала литовскую и белорусскую знать в объятия реформационного движения, было отрицательное отношение их к унии с Польшей. Уния несла с со-

бой не только потерю политической самостоятельности, но и грозила подорвать экономическое могущество крупных литовских и белорусских феодалов. Немаловажную роль в реформационных устремлениях литовской и белорусской знати играло желание поживиться за счет земельных владений католической и православной церкви и монастырей.

Но магнаты составляли лишь незначительную часть феодального класса. В экономической жизни страны и в политической ориентации им вольно или невольно приходилось считаться с основной массой светских феодалов — среднепоместной и мелкой шляхтой. Белорусская и литовская шляхта была военнослуживым сословием и владела землей, которую она получила или непосредственно от великого князя, или от крупного феодала. В экономической сфере шляхта пользовалась в основном теми же привилегиями, что и магнаты. Однако политического веса в стране она добилась не сразу. Прежде чем Второй Литовский Статут 1566 г. закрепил за белорусской и литовской шляхтой право судиться в одном суде с магнатами и вместе с ними заседать в поветовых сеймиках и вальном сейме, ей пришлось выдержать напряженную борьбу за политические права с можновладством [15]. В этой сословной борьбе шляхта опиралась на великокняжескую власть, которая при ее поддержке смогла в течение первой половины XVI в. осуществить новые судебно-административные и территориальные реформы.

Борьба белорусской и литовской шляхты с магнатами за политические права очень схожа

с той борьбой, которую вела в это время польская шляхта с панами под лозунгом «Направы Речи Посполитой». Поэтому неудивительно, что некоторые мелкие и средние феодалы Великого княжества, как и польская шляхта, к этой борьбе пытались приспособить реформационное движение. Шляхта с завистью смотрела на обширные земельные владения духовенства и выражала крайнее недовольство его сословными привилегиями. Отдельные прогрессивно настроенные и гуманистически образованные белорусские и литовские феодалы вышли за пределы кальвинистской Реформации и примкнули к антитринитаризму.

Церковь была крупным феодальным землевладельцем в Великом княжестве Литовском. Епископские кафедры, монастыри, католическое и православное духовенство владели обширной земельной собственностью, которая непрерывно увеличивалась за счет великокняжеских пожалований и вкладов частных лиц [16]. В расширении церковного землевладения большую роль играли ростовщические операции духовных феодалов.

Имения духовенства в отличие от владений светских феодалов находились в привилегированном положении: они были освобождены от государственных повинностей. Духовные феодалы были освобождены и от военной службы, которая для светских феодалов была связана с большими материальными расходами. Церковь пользовалась судебно-правовым иммунитетом, в распоряжение высшего духовенства поступала десятина со всех частновладельческих земель. Все это вызывало недовольство

светских феодалов церковью и усиливало в их среде рост реформационных настроений.

Духовные феодалы с неменьшей беспощадностью, чем белорусская и литовская шляхта и магнаты, эксплуатировали крепостное крестьянство. Помимо обычных феодальных повинностей, церковь ежегодно собирала с городских и сельских жителей церковную десятину. Изготовление чудотворных икон и мощей, многочисленные религиозные праздники, ростовщичество, вымогательство у вдов и несовершеннолетних наследников — всем этим широко пользовалось духовенство, чтобы выжать у народа как можно больше средств.

Пользуясь своими феодальными привилегиями и судебно-правовым иммунитетом, духовные феодалы бесцеремонно и нагло вторгались в городскую жизнь. Их ненавидели все слои городского населения. С начала XVI в. одной из форм антицерковной оппозиции в городах была борьба городского населения против духовной юрисдикции. В стремлении освободиться от церковной юрисдикции заключалась одна из причин распространения реформационного движения среди городского населения.

Таким образом, в реформационное движение были вовлечены в той или иной степени все сословия белорусского и литовского феодального общества. Если магнаты и шляхта являлись представителями умеренного реформационного движения, не носившего антифеодальной направленности, то городские низы и радикально настроенные средние горожане выступали как выразители антифеодальной оппо-

зиции. Участие крестьянских элементов в Реформации в силу ряда обстоятельств было незначительным. Однако интересы крепостного крестьянства отразились в идеологии плебейско-крестьянских теоретиков радикальной Реформации.

Классовая борьба в эпоху Реформации протекала в религиозной форме, а нужды и требования всех низших классов и сословий феодального общества облекались в религиозные лозунги. Это, как указывал Энгельс, объясняется условиями времени. Во времена, когда церковь являлась синтезом и наиболее общей санкцией феодального строя, «все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того, чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости» [17].

Реформационное движение в Белоруссии и Литве формировалось прежде всего на отечественной почве. Вместе с тем на него оказывали влияние идеи, которые проникали с Запада и Востока.

Значительную роль в формировании реформационных настроений в белорусско-литовском обществе сыграл гусизм [18]. На протяжении многих столетий благотворно влияла на идеологическое развитие Белоруссии и Литвы прогрессивная общественная мысль России. В частности, русское свободомыслие и рационализм XIII — первой половины XVI в. ока-

зали большое воздействие на формирование белорусско-литовской Реформации и в первую очередь на идеологию ее радикального направления.

Русское реформационное движение берет начало со второй половины XIII в.[19] Во второй половине XIV в. скрытый антицерковный протест в России перерос в открытую ересь. Это была ересь стригольников, главным очагом которой был Псков (Новгородская земля), и антитринитарное учение еретика Маркиана в Ростове-Суздальском[20].

Еретическое учение стригольников и антитринитарная ересь Маркиана подготовили почву для дальнейшего углубления и развития реформационных идей в России, для возникновения во второй половине XV — начале XVI в. широкого антитринитарного движения, известного в старой историографии под названием ереси «жидовствующих». Центром этой ереси был Псков. Ересь «жидовствующих» явилась самым широким и значительным по своему влиянию реформационным движением в феодальной Руси. Изобретенное в церковных кругах XV в. название «жидовствующие» ни в какой мере не отвечало ни происхождению, ни содержанию этого движения. Русское православное духовенство преднамеренно «окрестило» так это еретическое движение, чтобы настроить против него общественное мнение, придать ему привносной характер.

Это название было подвергнуто критике еще в дореволюционной литературе. Даже руководители русского контрреформационного движения XV— начала XVI в. новгородский архи-

епископ Геннадий и Иосиф Волоцкий вынуждены были признать, что в учении русских антитринитариев «не одно жидовство, что они держат ереси христианские, сходные с древними, давно известными ересями»[21]. Термин «жидовствующие» отвергнут в советской исторической литературе. Не может вполне удовлетворить исследователя и название «новгородско-московская ересь», так как антитринитарное движение имело общерусское распространение. Наиболее правильный термин, принятый сейчас в советской литературе,— «русская рационалистическая ересь»[22].

Ересь была осуждена собором 1490 г., многие ее последователи были заточены в монастырь, преданы проклятию. Вскоре часть еретиков бежала «в Литву», некоторые в «немцы».

Царская власть, объединившись с церковью, подавила реформационное движение в конце XV — начале XVI в., но не смогла его уничтожить. К середине XVI в. в России происходит оживление реформационной деятельности. В реформационном движении происходит социальное самоопределение течений: выделяется умеренная ересь Матвея Башкина, отражающая антицерковные настроения средней части горожан и передового дворянства, и «рабье учение» Феодосия Косого — выразителя идеологии социальных низов. В учении Башкина налицо некоторое влияние реформационных идей, которые исходили из Белоруссии и Литвы. Так, по словам самого Башкина, его учителями были «литвянин аптекарь Матвей и другой — литвянин Андрей Хотеев»[23].

В середине 50-х годов XVI в. с еретическим

учением в России выступил Артемий. Он осуждал церковное землевладение, требовал нравственного преобразования человеческой природы, призывал к познанию мира. Ересь Артемия носила умеренный характер.

Феодосий Косой и его последователи были идеологами плебейско-крестьянского течения русского реформационного движения. В проповедях Косого рационалистическое учение русских реформаторов получило дальнейшее развитие. Он наполнил его антифеодальным содержанием [24]. По происхождению холоп, Феодосий Косой в конце 40-х годов XVI в. бежал от своего господина в Белоозерский край, где нашел убежище у старца Порфирьевской пустыни Артемия. Здесь в основном оформилось его еретическое учение, которое он и его последователи Вассиан, Игнатий, Порфирий и др. начинают распространять. В 1554 г. Косой и его сподвижники были заточены в один из московских монастырей. В 1555 г. они бежали из монастырского заключения в Белоруссию.

Косой и его единомышленники не были первыми русскими вольнодумцами, проникшими в Белоруссию. Дорога в эти края стала традиционной с тех пор, когда по ней, спасаясь от гонений, бежали новгородские еретики.

О прибытии русских вольнодумцев в Белоруссию сообщает польский протестантский хронист Андрей Венгерский: «... В Витебск, город в Белоруссии великий и славный, прибыли... из глубины Московии три монаха греческого исповедания, называемые чернецами, а именно: Феодосий, Артемий и Фома. Не знали они ничего, кроме родного языка, ни других писаний,

кроме отечественных. Однако же осуждали идолопоклоннические обряды, сокрушали истуканы, выбрасывая их сперва из домов, потом из храмов, заохачивая народ словом и писаниями к призыванию самого господа через Иисуса Христа. Но навлекши на себя... ненависть суеверных людей..., они должны были уходить оттуда и направились в глубь Литвы, где уже свободнее раздавалось евангельское слово» [25].

Некоторые сведения Андрея путанны и неточны, но основная часть повествования достоверна [26]. В первую очередь наше внимание привлекает свидетельство о распространении учения Ф. Косого в Белоруссии. Андрей пишет, что «в сердцах витебских жителей слово божье, посеянное теми монахами, не осталось бесплодным. Ибо, возлюбив слово божье и возненавидев идолопоклоннические обряды, они в непродолжительном после того времени пригласили к себе из Литвы и Короны проповедников чистой религии и соорудили храм в нижнем замке».

Артемий поселился у слуцкого князя Юрия. Постепенно от отошел от своих еретических взглядов и стал защитником православия. Фома, «наиболее красноречивый и религиозно образованный... возвысился в сане и через некоторое время был направлен в Полоцк, где уже начало распространяться чистое учение, для наставления и укрепления там верных в истинном учении и благочестии. В этой должности он в продолжении ряда лет стойко и твердо стоял и утверждал распространяемое учение» [27]. Как видим, до прибытия Фомы в

Полоцке существовал местный реформационный центр. В 1563 г. Иван IV, захватив Полоцк, приказал утопить Фому в проруби.

Существуют отрывочные сведения других источников о пребывании Феодосия Косого и его товарищей на территории Белоруссии. Так, Зиновий Отенский сообщает, что Ф. Косой и его соратники жили одно время вблизи русской границы у озера Усочорт, в районе Витебска. Здесь они вели пропаганду своего учения, имевшего успех у простого народа[28]. И. Малышевский предполагает, что в Белоруссии Ф. Косой и Игнатий прожили конец 50-х и большую часть 60-х годов XVI в.[29] Это был период становления и наибольшего размаха белорусско-литовского реформационного движения. Последние сведения о Ф. Косом и Игнатии мы черпаем из письма князя А. М. Курбского к волынскому пану Чапличу (март 1575 г.). Из его содержания следует, что в середине 70-х годов XVI в. Ф. Косой и Игнатий жили на Волыни. Игнатий жил в имении Чаплича, а Ф. Косой — где-то по-соседству. Курбский пишет: «Игнатий чернец и второй Феодосий Кривой, а последи и арианином стал, яже развращен ачыми и душею бысть»[30]. Дальнейшая их судьба неизвестна.

Проповеди Ф. Косого и его сподвижников в Белоруссии имели большой успех среди местного населения. Зиновий Отенский пишет: «...и убо восток весь разврати Бахметом, запад же Мартином немчином, Литву же Косым...»[31] Несколько позднее униат Анастасий Селява писал о русских вольнодумцах в Белоруссии: «Сам черт научил их еретичеству, за

это они были посажены в Москве и, пришедши в края наши... большое число русских совратили; много есть живых, которые с ними ели и пили и речи их слушали. С этого ядовитого источника и пошел заразный поток Зизания, отрицавшего посредничество Христа, называвшего папу антихристом, отрицавшего святых и чистилище» [32].

Учение русских вольнодумцев оказало влияние на формирование белорусско-литовской радикальной Реформации. Обратимся к некоторым источникам, среди которых особый интерес представляют послания Артемия. Как уже упоминалось, поселившись в Слуцке, Артемий стал энергичным защитником православия. В начале 60-х годов XVI в. им было написано несколько посланий к «Люторским учителем», направленных, по нашему мнению, преимущественно против белорусских и литовских антитринитариев. Артемий дает следующую оценку «люторским учителем»: «...христианы ся нарицающи и евангельскиа дети, жидовская же десятьсловиа а не евангелие проповедуют». Он обвиняет «люторских учителей» в том, что они «по мойсейскому закону обратилися и вместо евангелия десятисловие проповедуют» [33]. Так писать о лютеранах и кальвинистах Артемий не мог, ибо они подобных взглядов не только не придерживались, но и решительно выступали против них. Артемий имеет в виду белорусских антитринитариев, которые отдавали предпочтение ветхозаветной части Библии.

Рационалистическое учение русских вольнодумцев оказало влияние на становление ре-

лигиозно-философской доктрины одного из идеологов белорусско-литовского антитринитаризма Симона Будного. К середине 60-х годов XVI в. относятся послания Артемия к Будному. Из этих посланий мы узнаем, что Артемий и Будный были лично знакомы. Их знакомство, по всей вероятности, состоялось, когда Будный, будучи кальвинистским проповедником, жил по соседству с Артемием в Клецке. Артемий был хорошо осведомлен об учении Будного и его работе над переводом Библии. Он называет Будного «веру божие нечистыми ересми оскверняющим и святая писаниа развращающим кривосказанием...» [34] Из первого послания можно заключить, что Будный прислал Артемию изданный в 1562 г. в Несвиже «Катехизис» и просил высказать мнение об этой книге. Артемий очень резко отозвался о «Катехизисе». В своем послании он прямо указывает на связь религиозно-философских идей Будного с рационалистическим учением русских вольнодумцев. «Вы ж,— обращается Артемий к Будному и его единомышленникам, — Моисеева закона (т. е. Ветхий завет) наивышша Христова учения показуете (т. е. Нового завета) ...пророки жидовския предпочитаете... и такую жидовского смысла отступную ересь држаще, еще и христианы себе смеете нарицати...» [35]

Артемий сообщает, что Будный познакомил его со своим сочинением «Об оправдании грешного человека перед богом», в котором уже ясно были видны следы антитринитаризма. Артемий пишет: «...и в своих суемудреных книжках под прикрытием невидения пишут,

отделяючи сына и духа от божества, якоже сам, твоя милость, с панем Кавешинским и Кришковским писали есте в книжках, нарицаемых от вас «Оправдание». Заслуживает внимания суждение Артемия об источниках происхождения учения белорусско-литовского антитринитаризма. Артемий полагает, что Будный и его последователи «многиа ереси преже бывших еретик обновиша в себе...» Такими источниками, по его мнению, помимо учения русских вольнодумцев, является «ересь Лютора», учение «Гусиана некоего», «ересь Ариева», «лжесказителей и лжепророков» (мистиков и хилиастов), «отрицающих крещение» (анабаптистов) [36].

Знакомство Артемия с Будным дает право полагать, что Будный был также знаком с Феодосием Косым, Игнатием и Вассианом, которые, по сведению Андрея Венгерского, одновременно с Артемием направились из Витебска в глубь Белоруссии. Однако социальные расхождения, по-видимому, помешали тесному сближению Будного с Феодосием Косым и его товарищами. Малышевский неправ, утверждая, что в Феодосии Косом и его сподвижниках Будный встретил полных единомышленников [37]. Социальная программа Ф. Косого примыкала к учению левого, плебейско-крестьянского крыла белорусско-литовской радикальной Реформации, в то время как социальные взгляды Будного были весьма умеренными и в ряде случаев отличались открытой апологией существующего феодального строя.

Пропаганда русских вольнодумцев, белорусских и литовских антитринитариев, по сви-

детельству Артемия, пользовалась успехом среди населения Белоруссии и Литвы. Артемий пишет: «...буду с богом поведати о той новой науце, ею же прельшены бысте мнози» [38].

Одним из последователей учения русских вольнодумцев в Белоруссии и Литве был витебский горожанин Козьма (Андрей) Колодынский. Примкнув к Феодосию Косому и его товарищам во время их пребывания в Витебске, Козьма вместе с ними вынужден был бежать из города. Попав в Вильно, Козьма стал членом местной антитринитарской общины и активным пропагандистом ее учения. В середине 60-х годов XVI в. он возвратился в Витебск, где развернул пропаганду идей антитринитаризма. «И се товарищ ваш Козма, его же нарекосте Андрея,— пишет Артемий в послании к Будному,— в Витепску ясно объявил богомерзкое нынешнее ереси проповедание: непотреба, глаголя, единосущную троицу именовати и прочая. Хулы его ведят все войско бывшее тогда, и сам великий гетман, и княжата и панове велиции. И лист показал тот Козма, яко от вашея сонмища послан з Вильня» [39].

Как установил И. Малышевский, перу Козьмы Колодынского принадлежит «Письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру». Это своеобразное полемическое сочинение середины XVI в., в котором автор высказывает свои взгляды на современность, используя образы исторического прошлого. Как известно, подобная литературная форма применена И. С. Пересвятовым; он также в поисках материала для исторических параллелей

обращался к противоречиям в жизни византийского общества. Содержание письма антикрепостническое. Козьма обличает местных феодалов, фигурирующих у него в образе греческой знати, за то, что они, применяя насилие, угнетают своих же «бедных братьев» и держат «великий народ в рабстве у себя». Козьма указывает угнетенному крестьянству на пример «братьев-христиан», которые не даются в «нечестивое рабство» и, избегая его, «собираются в укрытых местах, в гробницах, в горах, в лесах и в пропостях земли». Из уст Козьмы исходит угроза местной знати и великому князю, он пророчит им гибель в вечном огне. Козьма возлагает большую надежду на активность народных низов: «последнее поколение блистательно освободит себя от всего этого» [40].

Влияние русских вольнодумцев из Белоруссии и Литвы распространилось на польские земли. В протоколе краковского синода 1567 г. польских и литовских братьев записано: «Осиротела Люблинская церковь после смерти своего проповедника Паклепки. И послал дьявол туда двух фальшивых пророков: Исайю, москвитянина, одного из тех семи попов московских, которые, когда до них дошел свет евангелия, ушли из Москвы в Польшу, спасаясь от жестокостей других попов и самого московского князя... Исайя, будучи проповедником в Свежах у пана Волозки, подчашего хелмского, между этими семью попами человек самый простой, был заражен от Валентина Кравца, люблинского горожанина, новым жидовством, то есть учением о непризвании сына

божьего... Оба, Исайя и Валентин, много зла творили в осиротелой люблинской церкви и свели от господа Христа некоторых людей» [41].

Итак, Исайя — один из тех русских вольнодумцев, которые в середине XVI в. бежали в Белоруссию, спасаясь от преследования московских властей и духовенства. Он прибыл в Белоруссию, по-видимому, позже Ф. Косого и его товарищей. Во всяком случае русские источники и протестантский хронист А. Венгерский о нем не упоминают. Были ли эти семь московских попов отдельной группой русских беглецов-вольнодумцев, в числе которых был и Исайя, или автор протокола имеет в виду всех ему известных московских беглецов, не совсем ясно.

Перед тем как появиться в Люблине, Исайя, по-видимому, жил где-то в Белоруссии, а затем, как сообщает протоколист, занимал должность протестантского проповедника у хелмского подчашего Волозки в Свежах (Польша, Хелмский повет). Вызывает сомнение утверждение автора протокола, что Исайя заразился «новым жидовством» от люблинского горожанина Валентина Кравца. Надо полагать, что дело обстояло наоборот. Не Кравец Исайю, а Исайя увлек Кравца своим учением. «Новое жидовство», или учение о непризвании сына божьего, которое проповедовали Исайя и Кравец в Люблинской общине,— это же религиозно-философская система белорусских и литовских антитринитариев, сложившаяся под воздействием беглых русских рационалистов, одним из которых был и Исайя. Подобно Ф. Косому, который стал на

позиции белорусско-литовского реформационного движения, Исайя, по всей вероятности, еще во время своего пребывания в Белоруссии стал сторонником белорусско-литовского антитринитаризма, а затем и его активным пропагандистом.

Русские вольнодумцы начали распространять в Белоруссии свое учение, когда антитринитаризм здесь еще не существовал. Тем самым они подготовили почву для возникновения белорусско-литовской радикальной Реформации. В середине 60-х годов XVI в., когда в реформационном движении Белоруссии и Литвы образовалось радикальное направление, пропаганда русских вольнодумцев сближается с пропагандой литовских братьев на основе социальной и религиозно-философской общности их учений. Постепенно русские вольнодумцы на территории Белоруссии и Литвы вливаются в состав белорусских и литовских антитринитариев и совместно ведут борьбу против феодального строя и господствующей церкви. Так, по свидетельству Курбского, Ф. Косой «арианином стал». Сами белорусские и литовские антитринитарии признавали русских вольнодумцев своими единомышленниками. Это отмечал С. Будный в одном из своих писем [42]. Результатом синтеза русской рационалистической ереси и учения белорусских и литовских антитринитариев явилось сформировавшееся к 70-м годам XVI в. в Белоруссии религиозно-философское направление, которое получило название нонадорантизма (от латинского non adorantes — не поклоняющиеся).

Реформационное движение в Белоруссии и Литве было тесно связано с гуманистической культурой и реформационными событиями Запада.

В становлении белорусской и литовской реформационной мысли значительную роль сыграли польское Возрождение и Реформация. В начале XVI в. центром, где формировалась польская гуманистическая и реформационная мысль, был Краковский университет. Многие выпускники Краковского университета — белорусы, литовцы, поляки — возвращались на родину или приезжали в Белоруссию и Литву с гуманистическими идеалами и реформационными устремлениями. В Кракове учились видные гуманисты и реформаторы Белоруссии и Литвы Франциск (Георгий) Скорина, Симон Будный, Лаврентий Крышковский, Киприан Базилик, Петр из Гонёндза, Симон Жак. Учителем последнего был плебейский реформатор-гуманист профессор Краковского университета Якуб из Илжи [43].

Большое влияние на формирование гуманистической и реформационной мысли Белоруссии и Литвы оказал великий польский социолог-гуманист Анджей Фрыч Моджевский (1503—1572). В 1551 г. вышло в свет на латинском языке его знаменитое сочинение «Об исправлении Речи Посполитой». Впервые на польский язык это сочинение было переведено в Белоруссии (1577) переводчиком-гуманистом Киприаном Базиликом и напечатано в типографии Яна Кишки в Лоске. Предисловие к лосскому изданию сочинения Моджевского было написано Симоном Будным. Белорусский гу-

манист находился под сильным идейным влиянием великого польского мыслителя.

Определенный отклик в Белоруссии и Литве получили реформационные события в западных польских землях. Вести о восстании 1525 г. горожан Гданьска, массовых волнениях в Эльблонге, Торуни, крестьянском восстании в Самбии (1525) быстро доходили до белорусских и литовских городов. Король и великий князь Сигизмунд I предписывал городским властям «всеми мерами препятствовать этой бунтарской науке» [44].

Реформационные идеи проникали в Белоруссию и Литву из зависимого от Польши соседнего Прусского княжества, в котором лютеранство с 1525 г. стало государственной религией. В 1544 г. в Кенигсберге был основан лютеранский университет, где получили образование многие литовские и белорусские протестанты.

В 1545 г. герцог Альбрехт прислал в Великое княжество протестантских проповедников и учредил для его граждан в университете специальные стипендии [45].

Наиболее сильное влияние на образование умеренной белорусско-литовской Реформации оказало реформационное движение в Малой Польше. Религиозная форма, социально-политическое содержание, организационная структура малопольского реформационного движения служили образцом для белорусских и литовских кальвинистских реформаторов. Между польскими, белорусскими и литовскими кальвинистами существовала тесная и постоянная связь [46].

Значительное воздействие на идеологию белорусско-литовской радикальной Реформации оказал немецко-моравский анабаптизм. На юге Моравии на протяжении XV—XVI вв. находили пристанище преследуемые феодальными властями участники народных движений: крестьянской войны в Германии (1524—1525), Мюнстерской коммуны (1535), а также многочисленные еретики. К середине XVI в. здесь уже существовало много анабаптистских общин, численность которых доходила до 20 тыс. человек [47].

Уже в начале XVI в. отдельные группы анабаптистов начинают проникать в Польшу, а отсюда в некоторые города Великого княжества Литовского. Здесь они находят сторонников среди ремесленников и городской бедноты. Королевское правительство в 1535 г. вынуждено было издать специальный эдикт, направленный против распространения анабаптистских идей [48]. С началом Реформации в Белоруссии и Литве плебейско-крестьянские представители устанавливают контакты с анабаптистскими общинами Моравии [49]. К концу 50-х годов XVI в. социальные идеи анабаптизма получают довольно широкое распространение в Белоруссии и Литве, растет число их сторонников [50]. Суперинтендант кальвинистских церквей Великого княжества Симон Жак в 1558 г. пишет о Белоруссии и Литве, что здесь «так свирепо дует злой дух в свои дудки (новокрещенцы, либертины, энтузиасты, последователи Швенкфельда и Гонёндза, новые ариане), что этим громким воем они смущают души многих честных и верующих людей» [51].

Учение немецко-моравских анабаптистов во многом способствовало формированию социальных и религиозно-философских взглядов вождя левого крыла польской и белорусско-литовской радикальной Реформации Мартина Чеховица [52]. В начале 60-х годов XVI в. пропаганду социальных и религиозно-философских идей анабаптизма и антитринитаризма вел проповедник в Несвиже Лаврентий Крышковский [53]. В середине 60-х годов XVI в. социальное учение анабаптистов было в центре внимания синодов представителей белорусско-литовской и польской радикальной Реформации [54]. По мере роста и усиления польской и белорусско-литовской радикальной Реформации контакты ее с немецко-моравскими анабаптистами становятся все более тесными. Белорусский и литовский анабаптизм имел общие генетические корни с анабаптизмом европейским, в основе которого лежала идеология городских низов *. Городская беднота Белоруссии и Литвы являлась той средой, где социальные идеи анабаптизма находили самый горячий прием [55].

В формировании религиозно-философской доктрины польской и белорусско-литовской радикальной Реформации существенную роль играли рационалистические идеи итальянского антитринитаризма.

В начале XVI в. в Венеции существовало общество, члены которого отрицали догмат

* По мнению Уильямса, анабаптистское движение в Белоруссии и Литве так же, как и европейский анабаптизм, должно рассматриваться в связи с «огромной волной движения низших классов».

троицы как притиворечащий разуму, признавали за Иисусом Христом только человеческую сущность, высказывали сомнение в бессмертии души и т. п.[56] Учение антитринитариев обосновал и систематизировал выдающийся испанский ученый-гуманист Мигель Сервет (1511—1553). Идеи Сервета во второй половине XVI в. были широко распространены на территории Белоруссии и Литвы. Самым активным пропагандистом учения Сервета в Великом княжестве был Петр из Гонёндза. В 40-х годах XVI в. большая часть итальянских антитринитариев, преследуемая инквизицией, бежит в Швейцарию и Моравию. Однако после того как по приказу Кальвина в 1553 г. Сервет был сожжен, Швейцария также сделалась небезопасным местом для их пребывания. Основная масса итальянских рационалистов устремилась в Польшу и Великое княжество Литовское. Там в середине XVI в. существовала относительная веротерпимость. Здесь находят убежище многие итальянские антитринитарии: Франциско Станкар, Георгий Бляндрата, Бернардо Охини, Павел Альциати, Валентин Гентилий, Франциско Лисмани и др. Они приняли довольно активное участие в реформационном движении Польши и Великого княжества.

Наибольшей популярностью среди польских, белорусских и литовских антитринитариев пользовалось учение Георгия (Юрия) Бляндраты (ок. 1515—1588 гг.). Он родился в Салуццо (Италия), получил медицинское образование в Монпелье, где одновременно с ним учился знаменитый Франсуа Рабле.

В 1539 г. Бляндрата был приглашен на должность придворного медика при дворе польской королевы Боны. В начале 50-х годов он вернулся в Италию и организовал здесь протестантскую общину. Спасаясь от преследований, Бляндрата бежит в Женеву. Здесь он возглавил антитринитарскую оппозицию и вступил в конфликт с Кальвином. Опасаясь участи Сервета, Бляндрата в 1558 г. переезжает в Польшу. Он был доброжелательно принят малопольскими кальвинистами и вскоре становится одним из лидеров польского протестантизма.

Дважды — весной 1560 г. и в конце лета 1561 г.— Бляндрата приезжал в Великое княжество и был гостем Миколая Радзивилла Черного и виленской протестантской общины. Он очаровал литовского князя, увлек его своим учением и заручился его покровительством перед швейцарскими теологами. Вскоре Бляндрата начинает вести антитринитарную пропаганду. В 1561 г. в Польшу прибыли его старые товарищи Павел Альциати и Валентин Гентилий. Они поддержали выступление Бляндраты против троицы. Миколай Радзивилл Черный и часть Виленской кальвинистской общины поддерживали антитринитарную пропаганду Бляндраты. В 1562 г. Радзивилл приглашает Бляндрату к себе, но итальянский рационалист выехал в это время в Семиградье и отошел от активного участия в реформационном движении. В 1567 г. под редакцией Бляндраты в Семиградье вышло коллективное сочинение польских и семиградских антитринитариев под названием «О фальшивом и ис-

тинном едином боге — отце, сыне и святом духе». Этот труд сыграл весьма важную роль в становлении религиозно-философской доктрины польских и литовских братьев [57].

Рационалистическое учение итальянских мыслителей в значительной степени содействовало формированию религиозно-философской доктрины польских, белорусских и литовских представителей радикальной Реформации. Однако многие польские и особенно белорусские и литовские радикальные реформаторы пошли дальше своих итальянских предшественников. Впитав лучшие традиции русской рационалистической ереси и итальянского антитринитаризма, польские и литовские братья создали религиозно-философскую систему, которая в ряде выводов была более радикальной и последовательной, чем доктрина итальянского антитринитаризма.

Итак, главным источником формирования реформационного движения в Белоруссии и Литве и в первую очередь его радикального направления были конкретная экономическая и социальная обстановка в этих странах, борьба народных масс против существующего феодального строя и господствующей церковной идеологии. Вместе с тем белорусско-литовское реформационное движение не было узкоограниченным явлением. Оно было тесно связано с русским свободомыслием, антифеодальными движениями, гуманистической и рационалистической мыслью Запада.

ГЛАВА II

РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ В БЕЛОРУССИИ И ЛИТВЕ

1. Начало реформационного движения. Кальвинизм

Одно из ранних известий о появлении протестантизма на территории Белоруссии относится к 1535 г., когда слуцкий князь Юрий Семенович выделил в принадлежавшем ему городе земельный участок для постройки лютеранской церкви [1]. Сочувствие православного князя Реформации объяснялось, видимо, тем, что он видел в протестантизме союзника в борьбе против католицизма, который наступал на православие. Лютеранизм в белорусских и литовских городах охватил лишь незначительную часть городского населения. Наиболее широкое распространение в Белоруссии и Литве получил кальвинизм.

Утверждение протестантизма в Белоруссии и Литве тесно связано с именем крупного литовского магната Миколая Радзивилла Черного, виленского воеводы, великого канцлера Литовского, некоронованного владыки Великого княжества. В 1553 г. им была основана в Вильно первая протестантская община [2]. Под личным покровительством Радзивилла Черного в конце 50-х годов XVI в. возникают про-

тестантские общины в Несвиже, Бресте, Клецке, Мордах, Кейданах и др.[3] В 1557 г. в Вильно под председательством Миколая Радзивилла Черного состоялся первый учредительный синод литовских и белорусских протестантов. Наряду с проповедниками на синоде присутствовали представители от шляхты и горожан. Синод избрал руководящие органы протестантской церкви Великого княжества [4]. Во второй половине XVI — начале XVII в. во многих городах и местечках Белоруссии и Литвы возникают кальвинистские общины, а при них церкви, школы, типографии, госпитали: в Бялой на Подляшьи, Бижах, Венгрове, Витебске, Глубоком, Головчине, Городее, Жупранах, Заславле, Ивье, Ивенце, Койданове, Копыле, Копысе, Любче, Ляховичах, Минске, Новогрудке, Орше, Ольшанах, Полоцке, Слуцке, Сморгони, Шклове и других городах и местечках Великого княжества [5].

У некоторых исследователей реформационного движения в Белоруссии и Литве существовало мнение, что кальвинистская Реформация в этих странах носила исключительно шляхетский характер. В частности, так полагал академик В. Н. Перцев [6]. Данные фонда Литовского евангелическо-реформатского синода убедительно свидетельствуют о том, что белорусские и литовские горожане принимали активное участие в реформационном движении и были представлены в кальвинистских общинах Белоруссии и Литвы не менее широко, чем шляхта. Источники свидетельствуют также, что кальвинистской Реформацией была охвачена некоторая часть крестьянства. В делах

витебского и полоцкого кальвинистских сборов (церквей) упоминается значительное число горожан — белорусов, сделавших пожертвования в пользу кальвинистских общин. Среди них витебские горожане Матвей Кармита и Степан Иванович Гиманков (1566), Иван Чехович (1579), Иван Чурилович (1580), Богун Мышкович и его жена (1580), Герасим Максимович Чурилович и его жена Мария Ивановна (1583 и 1588), Максим Иванович Швейковский (1583), Мария Семеновна Макаревич, Богдан Яковлевич (1591) и т. д. Полоцкий мещанин Павел Масловский в 1621 г. пожертвовал местному сбору 300 злотых. В 1587 г. по просьбе горожан в Слуцке была основана кальвинистская церковь святого Юрия [7]. Анализ социального состава сеньоров на провинциальном синоде белорусских и литовских кальвинистов в Вильно (1614) говорит о том, что из 22 сеньоров 11 человек были представителями шляхты и 11 человек представителями горожан. Сеньоры «стану мейского» — это преимущественно горожане — белорусы: Павел Пашкевич — виленский бурмистр, Лукаш Боса — виленский купец, мещане Михал Баранович, Михал Шарипа, Исайя Злотник [8]. Синод постановил, чтобы в кальвинистскую школу города Вильно ходили «детки шляхетских и мейских станов» [9]. В конце XVI в. в Бижах, принадлежавших магнату-кальвинисту Криштофу Радзивиллу, должности бурмистров, райцев, лавников замещали только кальвинисты [10].

О том, что побуждало горожан поддерживать кальвинистское движение, свидетельствует такой, например, факт. В 1629 г. новогруд-

ский мещанин Тихон Баткель согласился управлять экономией слуцкого кальвинистского сбора при условии, что экономия и имущество, принадлежащее Баткелю,— дом, крама, фольварк, поле и «иншие пожитки» — будут освобождены от всех налогов и повинностей, а также от юрисдикции княжеских наместников [11].

Общую социальную картину белорусского кальвинизма второй половины XVI в. можно увидеть на примере витебской общины. Она была основана особым мандатом короля и великого князя Сигизмунда Августа от 14 апреля 1562 г. Мандат составлен на белорусском языке. В нем говорится: «Присылали до нас бояре, шляхта, бурмистры, райцы и мещане тамошние витебские, бьючи чолом, абыхмо у тамошнем месте Витебском дозволили им ку науце детем и для хожения их ку слуханю слова божего дом збудовати и казнодею ховати». Мандат предписывает воеводе, чтобы он «того дому будовати и на молитву сходитися не заборонял и трудности для того никоторые не чинил им» при условии, что «в костелах римских и в церквях русских обычаев и справ давних отменяти они не мают...» [12]

К 60-м годам XVI в. в кальвинизм переходит большая часть белорусских и литовских магнатов: Радзивиллы, Кишки, Сапеги, Ходкевичи, Воловичи, Тышкевичи, Соломерецкие, Хлебовичи, Горностаи, Нарушевичи, Остики, Корсаки, Головчинские, Дорогостайские, Абрамовичи, Пацы и др. Кальвинизм принимает также значительная часть белорусской и литовской шляхты [13].

В связи с этим обстоятельством кальвинистская Реформация не могла не затронуть белорусских и литовских крестьян. Отдельные сохранившиеся источники свидетельствуют о том, что во владениях некоторых феодалов-кальвинистов крестьяне также исповедовали кальвинизм. Можно полагать, что здесь наряду с добровольным началом значительную роль играл фактор принуждения со стороны владельца. Так, провинциальный синод белорусских и литовских кальвинистов (1636) прямо не предписывает феодалам в принудительном порядке обращать крестьян в кальвинизм, однако рекомендует патронам, «чтобы своих подданных они привлекали к слушанию слова божьего» и сами для них «являлись примером». А где горожане и крестьяне уже исповедуют кальвинизм, говорится в постановлении дальше, «то пастыри должны поддерживать такого рода обычай добросовестным богослужением как в местечках, так и в деревнях» [14].

На первых порах в среде белорусских и литовских протестантов не было строго очерченного вероисповедания. Все же большая часть магнатов и шляхты обращали свои взоры к кальвинистской Швейцарии. Швейцарские теологи, и в частности сам Кальвин, живо интересовались судьбою белорусско-литовской Реформации и вели переписку с некоторыми магнатами и проповедниками [15]. Благодаря энергичной деятельности знаменитого польского реформатора Яна Лаского (1499—1560) польское и белорусско-литовское реформационное движение к 1560 г. получило стройную кальвинистскую организацию. Руководил дея-

тельностью кальвинистских общин суперинтендант. Он созывал синоды и заведовал текущими делами сборов. Непосредственную работу среди членов общины вели министры (проповедники). Из светских лиц (магнатов, шляхты и горожан) избирались сеньоры, обязанностью которых было контролировать жизнь церковных общин.

В конце XVI—начале XVII в. территориальная и организационная структура кальвинистских сборов в Белоруссии и Литве выглядела следующим образом. Существовало шесть дистриктов: Виленский (с общинами в Вильно, Троках, Ошмянах, Лиде, Браславе и других городах и местечках), Завилейский (Вилькомир, Упита, Ковно и др.), Новогрудский (Новогрудок, Речица, Мозырь, Волковыск и др.), Русский (Минск, Полоцк, Мстиславль, Орша и др.), Брестский (Брест, Гродно, Пинск, Слоним и др.), Жмудский (Кейданы, Шидлов и др.). Во главе каждого дистрикта стоял суперинтендант. Ежегодно делегаты от каждого дистрикта съезжались на общий синод, который обычно заседал в Вильно и носил название провинциального. Синоды по дистриктам назывались партикулярными. Общий синод белорусских, литовских и польских кальвинистов носил название генерального [16].

Несмотря на то что кальвинизм в основном являлся выражением интересов образующейся буржуазии, он был приспособлен белорусскими и литовскими магнатами и шляхтой для достижения своих классовых целей подобно тому, как, например, «политические» гугеноты во Франции использовали кальвинизм в борьбе

с абсолютизмом. Являясь протекторами протестантских общин, магнаты и шляхта оказывались не только светскими, но и духовными руководителями населения в своих владениях. Реформируя церкви в своих вотчинах, феодалы конфисковывали церковное имущество и присоединяли к своим владениям духовные земли. Так, Миколай Радзивилл Черный закрыл 187 католических церквей, экспроприировав у них весь земельный фонд [17].

К середине 60-х годов XVI в. кальвинистские магнаты и шляхта совместно с православными феодалами добиваются уравнения в правах с католиками на территории Великого княжества Литовского. Об этом свидетельствует привилей короля и великого князя Сигизмунда Августа, данный белорусским и литовским магнатам и шляхте на Виленском сейме 1563 г. [18] и подтвержденный Гродненским сеймом 1568 г. Следует отметить, что привилей гарантировал права только феодалам. Принимавшие участие в кальвинистской Реформации горожане были обойдены.

После заключения Люблинской унии (1569) начинается наступление контрреформации. Несмотря на королевские привилеи 1563 и 1568 гг. и существование Варшавской конфедерации 1573 г., которая гарантировала религиозную свободу белорусским и литовским кальвинистам, преследования со стороны католической реакции не прекращались. Католическая реакция усиливается после заключения Брестской унии (1596). Чтобы организовать противодействие католической агрессии, сторонники кальвинистской Реформации идут на союз с

православным лагерем. В 1599 г. в Вильно кальвинисты и православные заключают конфедерацию для защиты своих социально-политических и религиозных прав. Конфедерация брала под защиту шляхту, духовенство и горожан обоих вероисповеданий [19]. Виленская конфедерация не предотвратила наступления контрреформации. Напуганные усилившимся антифеодальным и национально-освободительным движение народных низов, радикализмом крайнего течения Реформации большинство белорусских и литовских феодалов в конечном счете покидают реформационные ряды и бегут в католический лагерь. Провинциальный синод в Вильно (1612) отмечал упадок многих сборов из-за того, что от кальвинизма отходят «братья русские шляхетского стана» [20].

2. Образование радикального направления

На первом этапе реформационного движения в Белоруссии и Литве (приблизительно до 1562 г.) под знаменем кальвинизма объединяются все принимающие участие в Реформации слои общества. В этот период еще не намечалось резких расхождений между различного рода социальными группировками. Между тем шляхта, добившись некоторых преимуществ, становится все более равнодушной к Реформации. Она не только пренебрегает интересами других сословий, но и стремится заглушить радикальную оппозицию, подавить самостоятельное выступление демократически настроенных идеологов горожан и крестьян. Уже на первых

синодах плебейские проповедники настаивают на облегчении положения крестьянства, ограничении феодальной эксплуатации. Так, на совместном синоде польских, белорусских и литовских протестантов во Влодиславле (1558) плебейские министры * требовали от шляхтичей, «чтобы они мягко обращались со своими подданными, которые являются нашими братьями и имеют общего со всеми королями и шляхтой на небе отца-господа бога». Под нажимом плебейских делегатов синод принял постановление, чтобы крестьяне во владениях протестантской шляхты отрабатывали с одного лана два дня в неделю, а с половины лана — один день. На синоде в Ксенже (1560) плебейские проповедники также возмущались существующей социальной несправедливостью [21].

Стремление демократических идеологов не ограничить Реформацию религиозно-политическими лозунгами, а требовать социальных преобразований в интересах тех классов, выходцами из которых они являлись, неминуемо вело к конфликту с кальвинистской шляхтой и приближало раскол в реформационном движении. К тому же кальвинистская шляхта оставалась глуха к таким требованиям. Положение крестьянства продолжало ухудшаться. В начале 60-х годов XVI в. в среде радикальных реформационных деятелей недовольство и разочарование кальвинистской Реформацией достигает своего предела. Демократически настроенные реформаторы порывают с кальвинизмом, ко-

---

* Священнослужители или проповедники польских и белорусско-литовских антитринитарских общин назывались министрами.

торый не оправдал их социальные надежды. Из кальвинистского лагеря на протяжении 1562—1565 гг. выделяется радикальное направление, получившее в польском и белорусско-литовском реформационном движении название антитринитариев, или ариан (по имени священника Ария, жившего в IV в. н. э. в Александрии и отрицавшего единосущность троицы). Антитринитарии Польши называли себя польскими братьями, а Великого княжества Литовского — литовскими братьями.

Первым, кто выступил с обоснованием социальных и религиозно-философских идей белорусско-литовской радикальной Реформации, был Петр из Гонёндза (родился между 1525—1530 гг., умер в 1573 г.). Местечко Гонёндз, откуда был родом Петр, лежит в Подляшьи, которое до 1569 г. входило в состав Великого княжества и принадлежало Радзивиллам [22]. (По Люблинской унии 1569 г. Гонёндз в составе Подляшья отошел к Польше). Полное имя Петра сообщает Будный, называя его Петром Гезкой из Гонёндза [23]. По мнению К. Гурского, он выходец из крестьян [24]. Нет указаний самого Петра о его национальной принадлежности. Меланхтон, которого в 1556 г. посетил Петр, называет его литовцем [25]. По всей вероятности, Петр ему сам так отрекомендовался. Как известно, в то время литовцами называли всех жителей Великого княжества. Являлся ли он литовцем в истинном значении этого слова или же белорусом, трудно установить. Впрочем, это не имеет принципиального значения.

В 1550 г. Петра из Гонёндза встречаем среди студентов Краковского университета. Веро-

ятно, он проявил незаурядные способности, ибо после окончания университетского курса в 1551 г. на средства виленского епископа Павла Гольшанского был отправлен за границу для завершения образования. Петр побывал в Италии, Швейцарии, Моравии. Заграничная командировка сыграла значительную роль в формировании его мировоззрения. В Падуанском университете Петр из Гонёндза читал лекции по софистике. Вероятно, здесь ему в руки попали сочинения Сервета. Поездка по Швейцарии дала возможность Петру ближе познакомиться с антитринитаризмом. По пути на родину он посетил Моравию, где близко познакомился с анабаптистами, их образом жизни и учением [26].

Даты возвращения Петра на родину мы точно не знаем, но известно, что на Сецыминский синод польских, белорусских и литовских протестантов он приехал в январе 1556 г. из Литвы с рекомендательными письмами Миколая Радзивилла Черного. Среди некоторых плебейских проповедников, присутствовавших на синоде, умеренная протестантская доктрина уже подвергалась сомнению. Тем не менее выступление Петра из Гонёндза с речью, «полной богохульства против сына божия и его славы», было неожиданным для присутствующих. В выступлении Петра заключалась смелая рационалистическая критика догмата троицы [27]. Единственным источником христианского учения, заявлял он, следует признать «священное писание», все же остальное является человеческим вымыслом. «... Я полагаю, — говорил на синоде Петр из Гонёндза, — что троичность

лиц, единосущность, соединение естества и прочее, внесенное в церковь школами, есть измышление человеческого ума, и потому оно должно быть по справедливости отвергнуто, чтобы возвратиться исключительно только к священному писанию, которое является самым надежным основанием веры» [28]. По свидетельству С. Любенецкого, речь Петра из Гонёндза привела в смятение всех членов синода. Его выступление явилось прологом радикальной Реформации в Белоруссии и Литве и оказало большое влияние на формирование взглядов многих будущих идеологов антитринитаризма. Синод постановил послать Петра в Виттенберг к Меланхтону *, чтобы последний дал свое заключение относительно взглядов еретика из Литвы.

О пребывании Петра в Виттенберге свидетельствует письмо Меланхтона от 20 февраля 1556 г., в котором виттенбергский богослов пишет: «В нашей Академии находится чужеземец-литовец, который распространяет учение Сервета из Италии; он человек красноречивый и послан ко мне польской церковью, сообщающей, что он не разделяет нашего мнения». На основе этого указания К. Гурский делает следующие выводы: 1) Петр из Гонёндза познакомился с идеями Сервета в Италии, о чем, видимо, узнал Меланхтон из бесед с ним; 2) Петр находился в Виттенберге впервые, ибо

---

* Ко времени Сециминского синода польские, белорусские и литовские протестанты еще не придерживались строгой кальвинистской организации. Этим, по всей вероятности, и объясняется тот факт, что Петр из Гонёндза был послан к Меланхтону.

Меланхтон пишет о нем как о человеке новом; 3) свидетельство Меланхтона о литовском происхождении Петра говорит о том, что или сам Петр из Гонёндза ему так представился, или польские протестанты в своих письмах так его называют. Маловероятно, чтобы виттенбергский теолог мог знать, на чьей территории находится небольшое местечко Гонёндз[29]. Петр из Гонёндза беседовал с Меланхтоном и представил ему свое сочинение на латинском языке. Книга называлась «О сыне божьем, человеке Христе». Польский протестант Вергерий в письме от 12 июля 1556 г. сообщает, что зять Меланхтона, Сабин, возвратившись из Вильно в Кенигсберг, дал ему «ужаснейшую книгу, название которой «О сыне божьем, человеке Христе», в которой учение ариан выступает в обновленном виде». В свою очередь Меланхтон 13 мая 1556 г. писал: «У меня есть книги одного литовца, который стремится возродить учение Сервета». Он быстро убедился в том, что Петр из Гонёндза — проповедник анабаптистского толка. Несмотря на все старания Петра устроить публичный диспут по своему учению, Меланхтон диспута не допустил и постарался поскорее выпроводить литовского вольнодумца из Виттенберга[30].

Петр из Гонёндза возвратился на родину. Он поселился в Венгрове, принадлежавшем вдове витебского воеводы Анне Кишке, матери богатого белорусского магната Яна Кишки, и развернул энергичную пропаганду своего учения в Великом княжестве. Уже в 1556 г. сторонниками его идей становятся в Бялой на Подляшьи Иероним Пекарский и местный учи-

тель Ян Соколовский. Сведения об интитринитарской пропаганде Петра из Гонёндза в Литве и Белоруссии доходили до Женевы. В одном из писем Кальвин писал: «Петр Гоныза вновь возобновляет распространение на Литве богохульного учения Сервета» [31].

В 1558 г. на синоде в Бресте Петр из Гонёндза отрицал крещение младенцев. Этот обряд, по его мнению, не соответствует первохристианским обычаям, не вытекает из «священного писания» и противоречит здравому разуму [32]. В середине 60-х годов он выступил с сочинением, которое было написано на латинском языке и называлось «О первохристианской церкви» («De primatu Ecclesiae christianae»). Книга не сохранилась. Заглавие ее известно благодаря Будному. Будный же знакомит нас и с основными идеями сочинения Гонёндза. Оно было направлено против светской власти и феодальной эксплуатации [33]. Сочинение оказало большое влияние на формирование взглядов идеологов белорусско-литовской и польской радикальной Реформации *.

---

* Возможно, что это сочинение имел в виду виленский войт Ротундус, когда в письме к Гозию от 13 сентября 1567 г. писал: «Сам я видел и читал напечатанную в Гродно польскую книгу, где содержится такое богохульство на Иисуса Христа, о котором нельзя не только сказать, но и подумать... в ней отрицается всякая власть и государственные должности, прославляется христианская свобода, вводится общность имущества, упраздняются всякие различия между сословиями как в церкви, так и в гражданском обществе, чтобы не было разницы между королем и народом, между господином и подданными, между знатными и плебеями». (J. Łukaszewicz. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Małej Polsce. Poznań, 1857, s. 56).

Становление радикального рефомационного движения в Белоруссии и Литве связано с наиболее выдающимся представителем белорусско-литовского антитринитаризма, его вождем и идеологом, ученым-гуманистом Симоном Будным (1530—1593). Родился Будный в 1530 г. в деревне Буды. Образование получил в Краковском университете. Вероятно, в этом центре польской культуры XVI в. Будный проникся гуманистическими и реформационными идеями своего времени. Можно полагать, что он был близок к гуманистическому кружку польского поэта-гуманиста Анджея Тшецеского, в который входили видные деятели польского Возрождения, в том числе и Анджей Фрыч Моджевский *.

Первое известие о деятельности Будного на территории Великого княжества относится к 1558 г., когда он был назначен на должность катехизиста (учителя) протестантской общины в Вильно с обязанностью обучать детей три раза в неделю [34].

Около 1560 г. Будный назначается на должность министра в Клецк, принадлежащий Миколаю Радзивиллу Черному. Вскоре Будный

---

* До недавнего времени не было точно известно ни даты рождения С. Будного, ни университетского центра, где он получил образование. Лукашевич, Мерчинг, Плисс, Гурский, Кот и другие давали предположительные сведения. В 1960 г. польский ученый В. Урбан на основе документа, обнаруженного в архиве Краковского университета, установил эти данные. Однако вопрос о месте рождения Будного до сих пор остается дискуссионным. Одни ученые полагают, что это Буды Мазовецкие, другие — что это Буды Белорусские. (Odrodzenie i Reformacja w Polsce, t. V, s. 235.).

близко сходится с несвижским старостой Матвеем Кавечинским и его братьями, а также с кальвинистским проповедником в Несвиже Лаврентием Крышковским. В 1562 г. Кавечинский в несвижском замке основал типографию. В ней 10 июня этого же года напечатана книга на белорусском языке под названием «Катихисис то ест наука стародавная христианьская от светого писма, для простых людей языка руского, в пытаниах и отказех собрана» [35].

В октябре 1562 г. из несвижской типографии вышло на белорусском языке второе сочинение, которое называлось «Об оправдании грешного человека перед богом». Оно не дошло до наших дней, но его видел еще в 1813 г. русский библиограф Сопиков. Книга была посвящена образованному белорусскому магнату, маршалку, а впоследствии канцлеру Великого княжества Литовского Остафию Воловичу, который оказывал финансовую поддержку несвижским печатникам и довольно много сделал для распространения просвещения в Белоруссии. «Часто бо от твоей милости слышал есм, — пишет в предисловии Будный, обращаясь к Воловичу,— якобы рад есть мел подданным своим учителей верных и на размножение книг добрых накладов обецуеш не жаловати. А не только обецуеш, но и початок сее друкарни нашее твоей милости наклады исперва еще, яко некое основание уготовали и укрепили. На што и я с товарищми своими памятуючи и вдячность показати хотечи, умыслили есмо под именем твоим сие початки выпустити». Сопиков пишет: «Обе книги («Катехизис» и «Оправдание») напечатаны одними буквами, весьма схожими с

находящимися в Библии Скорининой». В конце библиографической аннотации Сопиков приводит следующий отрывок из «Оправдания»: «Доконана есть сия книга о оправдании и проч. 1562 года, октября, 11 дня, на городе Несвижском, вытеснена накладом благочестивых мужей: Матвея Кавечинского, Лаврентия Кришковского, Симона Будного» [36]. После «Оправдания» из Несвижской типографии, по-видимому, вышло еще несколько книжек. Во всяком случае в предисловии к «Катехизису» Будный оговорился, что авторы намерены «опричную книжку выпустити» «о светом крещении и о вечери сына божьего» [37].

Первая половина 60-х годов XVI в. — переломный момент в идеологии белорусско-литовского антитринитаризма. Он выразился в радикализации социальных взглядов и рационализации ряда важнейших религиозно-философских понятий христианского вероучения. Главную роль в выработке религиозно-философской доктрины белорусско-литовской радикальной Реформации сыграл Будный.

Формирование социально-политической доктрины белорусско-литовского антитринитаризма связано с именем Мартина Чеховица (1532—1613) — идеолога левого, плебейско-крестьянского крыла радикально-реформационного движения в Белоруссии, Литве и Польше [38]. Он продолжил дело, начатое Петром из Гонёндза, развил дальше его социально-политические идеи. Родился Чеховиц в Збоншине (около Познани) в семье бедных ремесленников. После окончания школы Чеховиц как способный ученик на средства покровителей был

направлен в Лейпцигский университет, в котором он проучился год. В 1559 г. по приглашению Миколая Радзивилла Черного Мартин Чеховиц приехал в Вильно в качестве учителя основанной здесь протестантской школы. Он быстро окунулся в водоворот оживленных радикально-реформационных событий и под влиянием пропаганды Петра их Гонёндза начал отходить от умеренного протестантизма *.

В июне 1561 г. патрон Чеховица Радзивилл Черный направил его в Швейцарию с весьма ответственной миссией: помирить Кальвина с Бляндратой, которого женевский теолог обвинял в пропаганде идей Сервета в Польше и Великом княжестве. В сентябре этого же года Чеховиц уже был в Цюрихе с письмами к швейцарским теологам и богатыми подарками для них от щедрого литовского магната. Во время трехдневного пребывания в городе Чеховиц попросил известного протестантского школьного деятеля Иоганна Вольфа дать детальное описание цюрихской городской школы, чтобы по ее образцу создать школу в Вильно. По дороге домой Чеховиц, подобно Гонёндзу, остановился в Моравии. Там он посетил одну из анабаптистских общин, подробно ознакомившись с ее учением и образом жизни. Это событие нельзя считать случайным. Вероятно, Чеховица, который находился под сильным влиянием идей Сервета и Петра из Гонёндза,

* С. Будный называл Петра из Гонёндза «учителем Чеховица». (S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 61).

уже давно волновали социальные идеи анабаптистов. После возвращения в Вильно Чеховиц получает должность проповедника в кальвинистском сборе и начинает энергичную пропаганду социального радикализма. Он выступает с проповедями, готовит к изданию сочинение, принимает участие в синодах белорусских и литовских антитринитариев, где защищает социальные положения анабаптизма [39].

Против Чеховица выступили умеренные виленские проповедники. В 1564 г. состоялся трехдневный диспут между Чеховицем и его оппонентом Миколаем Вендрговским. На диспуте Чеховиц защищал идеи анабаптизма. Он подготовил к печати книгу, однако смерть его покровителя Радзивилла Черного нарушила планы Чеховица (Книга «Трехдневный спор о крещении детей» вышла лишь в 1583 г.). В конце 1565 г. Чеховиц под нажимом кальвинистов и городского магистрата покидает Вильно и направляется в Куявию, в имение Яна Немоевского, с которым он познакомился во время возвращения из заграничной поездки в 1561 г. [40] Чеховиц совместно с Немоевским организовал арианскую общину. Около 1570 г. под влиянием социальных идей Чеховица Ян Немоевский — богатый польский шляхтич, иноврацлавский судья, сеймовый посол — и небольшая группа куявских шляхтичей отказались от всех государственных постов, продали свои имения, имущество и роздали деньги бедным. Чеховиц с Немоевским переехали в Люблин и стали во главе большой братской общины, членами которой были местные горожане, шляхта, окрестные крестьяне.

В течение 1560—1565 гг. происходит окончательный раскол и выделение из кальвинистской Реформации радикального направления. На протяжении этого периода большая часть кальвинистских проповедников Великого княжества становится на позиции антитринитаризма [41]. Радикально-реформационные деятели встречают поддержку у социальных низов. Особенно наглядно этот процесс прослеживается на примере синодов польских, белорусских и литовских протестантских деятелей. Они являлись ареной, где противоречия между умеренными и радикальными элементами раскрывались с наибольшей очевидностью, где в бурных дискуссиях определялись и оттачивались взгляды, где организационно и идейно оформлялись реформационные группировки.

Выше мы говорили, что уже на Влодиславльском синоде 1558 г. возник довольно серьезный социальный конфликт между кальвинистской шляхтой и плебейскими проповедниками. Два года спустя то же повторилось на синоде в Ксенже (Малая Польша). В состав белорусско-литовской делегации входили Симон Жак, Миколай Вендрговский, Иероним Пекарский, несколько виленских горожан и шляхтичей. На синоде возник спор между кальвинистской шляхтой и плебейскими проповедниками об избрании церковных сеньоров. Проповедники стремились занять эти должности наряду со шляхтой, что фактически было равносильно требованию уравнить сословия внутри общины. Шляхта была возмущена такой претензией. Под ее давлением на все должности были избраны шляхетские ставленники [42]

Плебейская оппозиция не складывает оружия. В январе 1561 г. на синоде в Пинчове (Малая Польша) под нажимом плебейских делегатов было принято постановление, что на руководящие должности должны избираться представители не только шляхетского сословия, но и «городского и сельского, чтобы все сообща заботились о церкви божьей» [43]. Значительная часть плебейских делегатов синода или сочувственно отзывалась, или уже открыто проповедовала идеи антитринитаризма. Эта оппозиционная часть делегатов после официального заседания собралась в кулуарах. Перед ними выступил белорусский представитель Лаврентий Крышковский с изложением социальных идей анабаптизма и учения Петра из Гонёндза [44]. На синоде в Кракове (1561) было зачитано письмо Кальвина к Радзивиллу Черному и виленской общине. В письме женевский реформатор предостерегал белорусских и литовских кальвинистов от Бляндраты и антитринитаризма. Кальвинистская шляхта на синоде выразила сильное беспокойство распространением радикально-реформационных идей среди народных низов. Протоколист сообщает, что на синоде выступил знатный пан кальвинист Иероним Оссолинский, которому «не понравилось, что все вновь написанное о троице распространяется среди народа, ибо боялся, как бы это не привело к каким-либо смутам» [45].

В 1562 г. краковский проповедник Гжегож Павел (1526—1591) своими выступлениями против идеолога кальвинистской шляхты Станислава Сарницкого возвестил о рождении ра-

дикально-реформационного движения. Гжегож Павел положил начало бурным диспутам антитринитариев с кальвинистами, которые привели к окончательному расколу в польском и белорусско-литовском реформационном движении и выделению из него радикального направления. В 1562 г. кальвинисты на синоде в Кракове заявили о разрыве с антитринитариями. Фактически раскол в реформационном движении уже произошел. Правда, он еще не был закреплен организационно. В мае 1563 г. Станислав Лютомирский, малопольский проповедник, созвал сторонников антитринитаризма в Краков, чтобы выработать план действий против кальвинистской партии. На совещании было принято решение отправить письмо проповедникам и братьям Великого княжества с извещением о происшедших событиях [46]. В 1563 г. в Мордах, местечке на Подляшье, принадлежащем Радзивиллу Черному, собрался синод, куда съехались делегаты Малой Польши, Белоруссии, Литвы, Подляшья. Основная масса присутствующих одобрила идеи антитринитаризма, отвергла догмат троицы, сославшись на «священное писание» [47]. В октябре 1563 г. в Краков приехала делегация белорусских и литовских антитринитариев в составе Иеронима Пекарского, Томаша и Яна Соколовских, Мартина Кровицкого и др. Во время состоявшегося здесь диспута между сторонниками Г. Павла и С. Сарницкого белорусские и литовские гости стали на сторону Гжегожа Павла [48].

Возрастающее влияние радикального направления вызвало серьезное беспокойство в

феодальных кругах. Пропаганда радикально-реформационных идей среди городского плебса и крестьянства и активизация демократических элементов пугала как католический лагерь, так и кальвинистов — шляхту и богатых горожан. Кальвинисты усиленно хлопотали перед королем и сенатом об издании эдикта против антитринитариев, добиваясь изгнания их из страны. В августе 1564 г. по настоянию папского нунция Коммендони, католических и протестантских панов и шляхты в Парчове король издал два эдикта, направленных против антитринитариев.

Бурный диспут между кальвинистами и антитринитариями на Петрковском синоде (1565) закрепил раскол в реформационном движении. Антитринитариев поддержали прогрессивно настроенные сеймовые послы: Ян Лютомирский — каштелян серадзский, Миколай Сеницкий — маршал посольской избы, Иероним Филиповский — знатный шляхтич. Во время синода произошел весьма характерный инцидент, оттенивший одну из прогрессивных сторон мировоззрения антитринитариев. Перед началом второго заседания заболел синодальный писарь и на его место избрали немца. Кальвинистский пан Станислав Мышковский воспротивился, заявляя, что не нужно чужеземцев. Тогда поднялся антитринитарий Иероним Филиповский и воскликнул: «Все равны перед богом и еврей, и грек, и немец, и поляк!» Маршал посольской избы Миколай Сеницкий выступил на синоде с осуждением парчовских эдиктов, направленных против антитринитариев. Он призвал сеймовых послов препятствовать

королевским постановлениям, ограничивающим свободу вероисповедания. Идеолог кальвинистской шляхты Сарницкий на синоде заявил, что самым опасным является то, что антитринитаризмом все больше увлекается простой народ. Антитринитарии и кальвинисты открыто заявили о разрыве [49].

Разрыв с кальвинизмом оказал благотворное влияние на дальнейшее развитие радикально-реформационного движения. Выйдя из фарватора умеренной кальвинистской Реформации, польские, белорусские и литовские антитринитарии быстро пошли по пути радикализации своего социально-политического учения, своей религиозно-философской программы.

О резкой активизации в середине 60-х годов XVI в. радикально-реформационного движения в Польше, Белоруссии и Литве свидетельствует папский нунций Коммендони. В письме к кардиналу Баромею от 16 января 1564 г. Коммендони обращает его внимание на «плачевное состояние этого королевства (Польши и Великого княжества.— *С. П.*), где нет такого мерзостного безбожия, которое не нашло бы здесь пристанища и последователей» [50]. «Эта секта, — пишет Коммендони об антитринитариях, — все больше расширяется и усиливается... и нет никого, кто бы это смог приостановить, хотя ее ненавидят как католики, так и кальвинисты...» [51] «Секта антитринитариев, — пишет Коммендони в письме к венецианскому послу, — поглотив кальвинистскую и немало других, за короткий промежуток времени совершила ужасающий прогресс...» [52]

Коммендони обратил внимание на особый размах, который приобрело радикально-реформационное движение в Белоруссии и Литве. Во время пребывания Коммендони в Варшаве в январе 1564 г. его посетил виленский епископ Валериан Протасевич и изложил ему «состояние религиозных дел в Литве, несравненно худшее, чем в Польше» [53]. Вскоре Коммендони в этом убедился из других непрерывно поступающих к нему источников. В марте 1564 г. он пишет о Белоруссии и Литве, что здесь «еретическая дерзость и своеволие безграничны». «Королевство это ежедневно являет новые ужасы ереси... Недавно здесь открыта новая секта, которая учит, что в судный день господин наш Иисус Христос также предстанет перед судом и будет, подобно каждому из нас, подданным отца...» [54] «... До такой степени здесь дело дошло, — пишет в другом месте Коммендони, — что публично в доме виленского воеводы * некий Томаш **, его проповедник, поучает, что каждый должен верить так, как сам священное писание понимает, и что не следует слушать человеческих толкований. Нет такой замысловатой химеры, которая бы не нашла в этом королевстве создателя и последователя, число же еретиков ужасающе возрастает». «Я дознался, — замечает папский нунций, — что во всем польском войске в Литве один только ксендз при гетмане. Почти ежедневно происходит профанация какого-либо

* Миколая Радзивилла Черного.

** Очевидно, Томаш Соколовский — последователь учения Петра из Гонёндза.

костела, то в одной, то в другой части королевства»[55]. Трудно заподозрить Коммендони в преувеличении, ибо здесь мы имеем дело со строго конфеденциальной перепиской, в которой папский нунций мог быть достаточно откровенным.

С середины 60-х годов XVI в. белорусские и литовские радикальные реформаторы начинают все больше интересоваться социальными проблемами. Этим объясняется особый интерес к учению немецко-моравских анабаптистов.

В июне 1565 г. в Бжезине (Куявия) состоялся совместный синод литовских и польских братьев (так начали называть себя антитринитарии Польши и Великого княжества по примеру анабаптистов). На синоде «приняло участие большое число анабаптистов из Литвы, Моравии и других земель»[56].

В декабре 1565 г. по инициативе литовских братьев собрался синод в Венгрове (Подляшье). На нем присутствовало 47 министров и 14 шляхтичей. В состав белорусско-литовской делегации входили Мартин Чеховиц, Миколай Вендрговский, Миколай Житно, Даниил Белинский, Мартин Кровицкий, Павел из Визны и др. Главной темой обсуждения было отношение к учению анабаптистов. Этот вопрос, пишет протоколист, «вот уже четыре года обсуждается во многих общинах Польши, а еще больше на Литве»[57]. На синоде в Венгрове определились две группировки: плебейская, сочувствующая социальной идеологии анабаптизма, которую возглавляли Мартин Чеховиц и Гжегож Павел, и умеренная, отрицательно

относящаяся к социальному радикализму. Во главе ее стоял виленский министр Миколай Вендрговский. Шляхетские делегаты выразили большое недовольство заинтересованностью плебейско-крестьянских представителей учением анабаптистов. Они обратили внимание синода на ту роль, которую сыграли анабаптисты в Мюнстерской коммуне 1535 г. Правые стремились вызвать у присутствующих возмущение действиями анабаптистов, возглавивших вооруженное восстание мюнстерских горожан, и настаивали, чтобы делегаты синода решительно осудили анабаптистское учение. Несмотря на все настояния правых, синод не осудил учения анабаптистов. Все белорусско-литовские участники синода, за исключением консервативно настроенной виленской делегации во главе с Вендрговским, проголосовали за анабаптистское учение. Вместе с тем представители левого крыла выразили свое лояльное отношение к светской власти [58]. Не исключена возможность, что среди представителей левого крыла были сочувствующие революционным методам борьбы мюнстерских анабаптистов. Современник тех событий Анджей Любенецкий пишет, что среди антитринитариев Белоруссии, Литвы и Польши «были такие, которые придерживались учения голландских новокрещенцев, бежавших в Пруссию (т. е. мюнстерских анабаптистов.— *С. П.*), и их учение хотели ввести в общинах» [59].

Белорусские и литовские антитринитарии первыми обратили внимание на коренные социальные проблемы. В письме за 1566 г. говорится, что в Вильно «в течение трех лет многие

являются сторонниками ариан и новокрещенцев... Вместо проповеди по обычаю новокрещенцев они занимаются пророчествами, толкуют свои богохульные сны и видения; проповедуют многоженство, общность имуществ, неуважение к властям, судам и сословиям... подданные, обращаясь к господам и должностным лицам, называют их братьями; все это ведет к уравнению сословий и пренебрежению к властям; при вечере на одном месте пан с хлопом сидят; люди простые и неученые являются священнослужителями; сами постановления издают и много нехорошего творят против властей. Здесь, в Вильно, рассуждают о том, «могут ли быть допущены к господней вечере те, которые не отпускают на волю своих крепостных... Если они здесь останутся заправлять и в дальнейшем, то будут множится на только различные вредные учения, но следует опасаться и бунта» [60].

В конце 60-х годов XVI в. под воздействием обострившейся антифеодальной борьбы крестьянства и городских низов вопросы социального характера в учении антитринитариев выступают на первый план. Это время было вершиной радикализма литовских и польских братьев. Основными вопросами, вокруг которых вращалась литературная полемика и шли горячие споры на синодах 60—70-х годов XVI в., были: имеет ли моральное право «истинный христианин» (верный) эксплуатировать труд крепостных крестьян, владеть феодальными поместьями, землей, занимать государственные должности, обращаться в суды, подчиняться светской власти, носить оружие,

принимать участие в войне и т. д. Эти вопросы служили пробным камнем для самоопределения направлений в радикально-реформационном движении.

В январе 1568 г. в Белоруссии, в местечке Ивье (около Молодечно), состоялся синод, наиболее ярко отразивший социальное лицо белорусско-литовской радикальной Реформации. Подробности о синоде известны благодаря Симону Будному [61]. Он опубликовал подробный протокол синода, сообщил его точную дату, фамилии большинства участников и, что особенно важно, изложил ход и содержание дискуссии. Синод длился с 20 по 26 января 1568 г. На нем присутствовали: Павел из Визны; Якуб из Калиновки — проповедник у пана Остафия Воловича; Ян Баптиста Свенцицкий — проповедник в Кейданах; Качановский — проповедник в Заславле; Симон Зыра — проповедник в Лоске; Валентин Иеронимовец — проповедник в Ивье; Симон Будный — проповедник в Холхле; Семен Михайлович — учитель из Лоска; шляхта и горожане: Давид Есьман, Миколай Коризна; Вацлав Коризна; Юрий Свенцицкий; Миколай из Гембина — виленский аптекарь; Рыгор Водовозович — виленский горожанин и др.[62] Предметом обсуждения был вопрос об отношении к крепостному праву. Он формулировался следующим образом: подобает ли верному владеть крепостными и невольной челядью?

Идеологи левого крыла Павел из Визны и Якуб из Калиновки выступили с резкой критикой основных устоев феодализма. Они выдвинули требование упразднить крепостничество

в Белоруссии, Литве и Польше. Оппонентом Якуба Калиновского и Павла из Визны был Симон Будный, идеолог правого крыла белорусско-литовской радикальной Реформации. Выражая социальные устремления умеренно настроенных шляхетско-бюргерских элементов антитринитаризма, Будный защищал основные устои феодализма. В то же время он требовал смягчения феодальной эксплуатации, реформирования социальной жизни [63].

Следующий совместный синод литовских и польских братьев состоялся в октябре этого же 1568 г. в Пелешнице (Краковское воеводство). Делегатами от Белоруссии и Литвы были: Якуб из Калиновки, Павел из Визны, Мартин Кровицкий, Даниил Белинский, Петр из Гонёндза, виленский горожанин Лукаш Мундиус. Малопольских братьев представляли Гжегож Павел, Ежи Шоман, Александр Витрелин и др. Из Куявии приехали Мартин Чеховиц и Ян Немоевский. На синод собралось много малопольской арианской шляхты и горожан. В центре внимания был вопрос «о моравских коммунистах». Дело в том, что виленский горожанин Лукаш Мундиус побывал у моравских братьев. На синоде он с восхищением отзывался об их образе жизни и социальном учении. Он настоятельно советовал реорганизовать общины белорусских, литовских и польских антитринитариев на основе социальных принципов моравских анабаптистов. Идеолог левого крыла польских братьев Г. Павел, обращаясь к арианской шляхте, говорил: «Вы не имеете права есть хлеб, добытый потом ваших подданных, а сами должны трудиться. Вы не

должны также жить в имениях, которые пожалованы вашим предкам за пролитие крови. Продавайте ваши имения и имущество и вырученные средства раздавайте бедным» [64]. Присутствовавший на синоде в Пелешнице Петр из Гонёндза мог быть свидетелем успеха тех социальных идей, с пропагандой которых он первым выступил двенадцать лет назад.

К 1569 г. относится замечательная по своей смелости и в то же время глубоко утопическая попытка литовских и польских братьев претворить в жизнь социальные идеалы своего учения. Ян Сененьский, каштелян жарновецкий, в 1569 г. основал небольшое местечко Раков (Сандомирское воеводство), объявил о существовании в нем полной веротерпимости и пригласил на поселение сюда польских, белорусских и литовских антитринитариев. В Раков начали съезжаться по-одному и группами антитринитарии из Польши и Великого княжества. Из Белоруссии и Литвы сюда прибыла группа проповедников, горожан и шляхтичей во главе с Якубом из Калиновки и Лукашем Мундиусом. Ян Немоевский и Мартин Чеховиц приехали из Куявии, Гжегож Павел, Ежи Шоман — из Кракова. В Ракове собрался цвет белорусского, литовского и польского антитринитаризма, и в первую очередь наиболее радикальные его представители [65].

Социальный состав обитателей Ракова был пестрый, но решающую роль здесь играли городские низы и крестьяне. Иезуит И. Поводовский писал, что основная масса раковских жителей—это «крестьяне, токари, столяры, ткачи,

огородники и прочие отходы людей»[66]. Среди раковских общинников были также зажиточные и средние горожане, мелкая шляхта, городская интеллигенция. Некоторые из прибывших в Раков шляхтичей порвали со своим классом, отказались от феодальных владений, имущества, занимаемых должностей, титулов. Внутреннее устройство раковской общины было основано на примитивно-коммунистических принципах. Имущество считалось общественным достоянием, все члены общины независимо от классового, сословного и национального различия были равны. Труд являлся главной обязанностью каждого.

Свои социальные принципы плебейская часть раковской общины не навязывала в принудительном порядке умеренным в социальном отношении общинникам. Имущество обобществлялось добровольно, а взгляды определялись в процессе дискуссии *.

Утопическая попытка белорусских, литовских и польских радикально-реформационных деятелей претворить в жизнь свои наивно-коммунистические социальные идеалы в условиях феодально-крепостнической Речи Посполитой с самого начала была обречена на провал. Раковская община распалась через каких-нибудь 2—3 года.

---

* Вот, по сведению С. Любенецкого, содержание этих дискуссий: «О пренебрежении к плотским заботам, об отходе от государственных и прочих должностей и даже должностей проповедников, противных, по их мнению, понятию христианского совершенства и равенства, наконец, о введении общности имущества». (S. Lubieniecius. Historia Reformationis Polonicae, p. 246).

Спор белорусских, литовских и польских антитринитариев на синодах в Ивье, Пелешнице, Ракове об отношении к существующей действительности обострился в 1572 г. Идеолог правого крыла антитринитариев Якуб Палеолог написал сочинение «Соображение о войне». В этой работе он выступил в защиту основных общественных и государственных институтов феодализма. Левое крыло польских и литовских братьев противопоставило правым свою точку зрения. В сочинении «Против Якуба Палеолога» (1573) Гжегож Павел выразил отрицательное отношение плебейских элементов к войне, существующему феодальному обществу и государству. Горячая полемика Павла с Палеологом велась на протяжении нескольких лет и окончилась торжеством социальных взглядов левого крыла. В 1575 г. М. Чеховиц издал свое знаменитое сочинение «Христианские беседы», которое выражало социальное кредо левого крыла польского и белорусско-литовского радикально-реформационного движения. В среде польских и белорусско-литовских братьев социальное учение Гжегожа Павла и Мартина Чеховица стало официальной доктриной.

В 1578 г. литовские братья после долгих колебаний решили принять вторичное крещение — необходимый обряд в братских общинах, ведущий свое начало от анабаптистов. На эту торжественную церемонию из Малой Польши в Белоруссию прибыл Мартин Чеховиц [67]. Встреча лидера польского антитринитаризма с белорусскими и литовскими антитринитариями состоялась в Лоске. На встрече выяснилось,

что многие из литовских братьев владеют собственностью и занимают государственные должности. По понятиям официального учения антитринитаризма это было несовместимо со званием «истинного христианина». Выслушав упреки Чеховица, литовские и белорусские участники встречи заявили, что они готовы отказаться от собственности и занимаемых государственных должностей, если им это будет доказано на основе «священного писания».

Однако вскоре многие из делегатов пожалели о данном второпях обещании. На следующем заседании Василий Тяпинский — единомышленник Будного, поддерживаемый умеренной белорусской и литовской арианской шляхтой, заявил, что занятие государственных должностей, владение феодальной собственностью и крепостными, обращение к государственному праву, участие в войне не противоречат духу евангелия [68].

В конце июня 1578 г. в Люславицах (Подгорье) состоялся синод малопольских антитринитариев. Литовскими братьями сюда были посланы Будный и Фабиан Домановский с сопроводительным письмом, в котором арианская шляхта настаивала на дальнейшем обсуждении вопроса, поднятого Василием Тяпинским. Однако малопольские братья отказались продолжить дискуссию. Тогда Будный обратился к ним с просьбой дать ему возможность ознакомиться с материалами известной полемики Палеолога с Павлом о светской власти. Получив отказ, Будный обращается к самому Палеологу, который высылает необходимые ему документы.

Собрав весь материал полемики Палеолога с Павлом, Будный в 1580 г. опубликовал его в лоской типографии на средства Яна Кишки под названием «Защита истинного учения о светской власти» («Defensio verae sententiae de magistratu Politico») [69]. Этим Будный нарушил принятое в 1579 г. на Люблинском синоде постановление, которое запрещало издавать литературу без предварительной цензуры синода. В 1580 г. на синоде в Левартове (под Люблином) польские братья высказали Будному свое возмущение тем, что он поднял уже забытый спор Палеолога с Павлом. В знак протеста они отказались принять напечатанное Будным сочинение Палеолога.

Возвратившись в Белоруссию, Будный развернул энергичную деятельность, чтобы привлечь на свою сторону белорусских и литовских антитринитариев. И это ему удалось. На синоде литовских братьев, который состоялся в 1581 г. в Лоске и был созван по инициативе Будного, большинство присутствующих поддержало его точку зрения. «Когда дело дошло до голосования,— вспоминает Будный,— все с божьей помощью, за исключением двух, высказались за светскую власть» [70]. Состоявшийся в 1582 г. синод в Любче, несмотря на усилия левых, не смог убедить Будного и его сторонников изменить свою точку зрения [71]. Тогда левые лидеры антитринитаризма, чтобы предотвратить раскол и укрепить единство в радикально-реформационном движении — а это было особенно важно в связи с наступлением контрреформации,— решили прибегнуть к организационным мерам. На синоде в Люслави-

цах (1582) Будный был признан неподходящей фигурой на должности министра в Лоске. Протектор Будного Ян Кишка вынужден был пойти навстречу решению синода и отстранить Будного от занимаемой должности [72].

Будный принимает решение оправдать в глазах радикально-реформационной общественности свою деятельность. С этой целью он собирает обширный материал, который относится к истории спора левого и правого крыла литовских и польских братьев по вопросу об отношении к феодальному обществу и государству. В 1583 г. в свет выходит его знаменитое сочинение «О светской власти», являющееся ценнейшим источником для изучения истории и учения белорусского, литовского и польского радикально-реформационного движения.

Следует признать, что выступление Будного в этот период было неуместным. Дело в том, что в начале 80-х годов XVI в. католическая реакция активизирует свою борьбу против Реформации, направляя главный удар против ее радикального течения. Деятельность Будного, вносившего раскол в радикально-реформационную среду, была лишь наруку контрреформации.

Опубликовав свое сочинение «О светской власти» без одобрения синода, Будный не только нарушил дисциплину общины, но и дал в руки иезуитских публицистов большой материал против белорусского, литовского и польского радикально-реформационного движения. Книга Будного, помимо его собственной точки зрения, содержала конфиденциальную переписку братьев, протоколы синодов, в частности

бурного синода в Ивье с его резкой антифеодальной направленностью, большое число имен и фамилий, короче говоря, массу документов, являющихся партийной тайной. Предав все это гласности, Будный поставил под удар феодальных властей все радикально-реформационное движение, и в первую очередь его левое крыло.

Поэтому не вызывает удивления реакция на этот шаг антитринитарского синода, состоявшегося в 1584 г. в Венгрове, на котором Будный был исключен из братской общины [73].

Наиболее известными арианскими центрами в Белоруссии были Ивье, Лоск, Любча, Новогрудок, Клецк [74]. С середины XVII в. насчитывалось до 10 тысяч белорусских, литовских и польских антитринитариев: Разумеется, что в период наивысшего подъема радикально-реформационного движения в Белоруссии, Литве и Польше это число было гораздо значительнее. По авторитетному мнению польского историка Вацлава Урбана, в Речи Посполитой к концу XVI в. существовало около 171 арианского прихода. Если принять во внимание, что в среднем в приход входило до 100—200 прихожан, можно предположить, что численность литовских и польских братьев к концу XVI в. составляла приблизительно 20—30 тысяч человек [75].

Среди антитринитариев мы встречаем представителей различных социальных слоев: городскую бедноту, средних и зажиточных горожан, мелкую и среднюю шляхту, крестьян. Иезуит И. Поводовский отмечает, что польские и литовские братья «своим учением ввели в

заблуждение и привлекли к своей новокрещенской секте много подданных... а также людей шляхетского сословия» [76]. В другом месте тот же Поводовский пишет, что среди антитринитариев можно найти людей «самых различных сословий» [77].

Основной состав белорусско-литовского и польского радикально-реформационного движения и его руководящее ядро — городские низы. На это указывал современный польский историк-марксист К. Лепшы [78]. Американский ученый Уилбер считал, что среди польских и литовских братьев на протяжении XVI в. большинство составляли ремесленники [79]. Петр Скарга писал: «Мы смотрим на простых и неразумных горожан и ремесленников Ракова, а также некоторых подгорских и литовских местечек и говорим вместе с пророком: бедные вы и глупые, не знаете путей господних...» [80]

Городские низы дали белорусско-литовскому радикально-реформационному движению своих лучших вождей и идеологов: Петра из Гонёндза, Мартина Чеховица, Якуба из Калиновки и др. Из городской бедноты вышли страстные пропагандисты антитринитаризма — братья проповедники. «Вы предоставили место проповедников портным и сапожникам»,— упрекал антитринитариев их бывший единомышленник Вильковский [81].

Плебейские интеллигенты — братья проповедники — это большей частью сыновья горожан, крестьян, выдвинувшиеся благодаря своим личным способностям. Многие из них получили образование в европейских университетах благодаря богатым покровителям (как на-

пример, Петр из Гонёндза и Чеховиц). Возвратившись из-за границы, эти люди обычно становились священнослужителями в реформированной церкви своего шляхетского патрона. Как правило, существование такого проповедника было нищенским и в материальном отношении мало чем отличалось от образа жизни его плебейско-крестьянской паствы. Это определяло то направление, в котором формировалось их социальное мировоззрение. Почти одинаковый образ жизни с крестьянской и городской беднотой, постоянное общение с народом и хорошее знание его жизни, гуманистическое мировоззрение делали плебейских проповедников выразителями чаяний и надежд трудового народа, творцами антифеодальной идеологии народных масс.

В братских общинах белорусских, литовских и польских антитринитариев довольно видное место занимали средние и зажиточные горожане: цеховые мастера, купцы, аптекари, врачи, учителя. Чтобы в этом убедиться, достаточно ознакомиться с составом синодов в Ивье (1568) и Белжицах (1569) [82].

В радикально-реформационное движение была вовлечена также некоторая часть белорусской, литовской и польской шляхты. Это были относительно прогрессивные представители господствующего класса, неудовлетворенные кальвинистской реформацией, которая не оправдала их социальных или идейных устремлений. Они группировались под знаменем социально-политических требований, выдвинутых А. Ф. Моджевским в его знаменитом трактате «Об исправлении Речи Посполитой».

Отдельные представители шляхты под воздействием плебейской идеологии полностью порывали со своим классом и переходили в лагерь плебейско-крестьянской оппозиции. Отказавшись от государственных должностей, распродав свои вотчины и имущество, возвратив королю его пожалования, они уподоблялись своим плебейским единоверцам, добывая себе средства к существованию физическим трудом и литературно-преподавательской деятельностью [83].

По сравнению с другими социальными слоями крестьянский элемент гораздо меньше был представлен в белорусско-литовском и польском антитринитаризме. Социально-экономическая зависимость крестьян от своих владельцев в значительной степени определяла и зависимость идеологическую. Чтобы примкнуть к антитринитаризму, крестьянину, владельцем которого был католик, православный или кальвинист, несомненно, пришлось бы столкнуться с большими затруднениями. Крестьянам также было трудно вникнуть в догматическую суть рационализма братьев. К принятию антитринитаризма их скорее всего могли склонить социальная идеология братьев и в первую очередь надежда на экономическое послабление со стороны арианских владельцев. Хотя арианской шляхте был чужд дух социального радикализма братьев-плебеев, социальные требования последних в какой-то степени оказывали влияние на братьев-шляхту и они иногда пользовались принципом материальной заинтересованности, чтобы привлечь к антитринитаризму крестьян. Так, кре-

стьяне-антитринитарии находились под особым покровительством во владениях Яна Кишки. Последний в своем завещании наказывал наследникам, чтобы они не обременяли крестьян чрезвычайными повинностями [84]. В волынских владениях украинского шляхтича-арианина Андрея Чаплича крестьяне-антитринитарии были освобождены от некоторых повинностей [85].

Наличие в белорусско-литовском и польском радикально-реформационном движении различных социальных групп создавало почву для противоречий и неизбежно вызывало внутреннюю идейную борьбу. Это обстоятельство не могло укрыться от глаз современников. «Они не свободны,— писал К. Вильковский об антитринитариях,— от какой-то скрытой борьбы двух сословий: проповедников в союзе с бедняками и панов. Проповедники думают и открыто говорят: до тех пор, пока в общине паны, не будет добра, не будет порядка. Так как многих из них (панов) заставили отказаться (плебеи) от шляхетства и имений, превратив их в простых крестьян, то они теперь об этом сожалеют, а дети и жены их плачут. Паны также утверждают, что порядка не будет до тех пор, пока в общине будут заправлять эти жаки...» [86]

Основной раздел в белорусско-литовском и польском радикально-реформационном движении лежал между двумя направлениями — плебейским и шляхетским — наиболее представительными социальными группировками. Все остальные социальные слои, принимавшие участие в радикально-реформационном

6. Зак. 1124

движении, примыкали к тому или другому направлению, привнося в него свою специфику. В зависимости от социального состава в белорусско-литовском и польском антитринитаризме определилось два крыла: левое — плебейско-крестьянское и правое — шляхетско-бюргерское. Идеологи левого крыла выражали социальные устремления плебейско-крестьянских масс Белоруссии, Литвы и Польши XVI в. Социальной идеологии левых были присущи все типичные черты плебейско-крестьянской оппозиции средневековья. Несмотря на свою антифеодальную направленность, она была глубоко утопичной, облекалась в религиозные формы, насквозь была проникнута хилиазмом и мистикой.

Творцами идеологии левого крыла белорусско-литовского и польского антитринитаризма были Петр из Гонёндза, Мартин Чеховиц, Гжегож Павел, Якуб из Калиновки, Лаврентий Крышковский, Павел из Визны, Ян Немоевский и др.

Решающую роль в правом крыле играла арианская шляхта. К ней примыкали умеренные богатые и средние горожане, которые в антитринитаризме не выступали с самостоятельной социальной программой. Это объяснялось недостаточной политической зрелостью горожан, специфическими социально-экономическими условиями, сложившимися в Белоруссии, Литве и Польше во второй половине XVI в. Поэтому идеология арианской шляхты была окрашена бюргерскими тонами, а идеологи правого крыла, и в первую очередь ведущий среди них — Симон Будный, наряду с ин-

тересами арианской шляхты отражали и устремления умеренных городских слоев.

На протяжении второй половины XVI в., несмотря на борьбу в радикально-реформационном движении двух направлений — плебейского и шляхетского, в нем преобладали и задавали тон плебеи. Социальная идеология левого крыла являлась официальным учением в антитринитаризме. Арианская шляхта и умеренные горожане, несмотря на свое оппозиционное отношение к идеологии левого крыла, вынуждены были с ней считаться.

3. Социнианизм в Белоруссии

Когда в 1579 г. на синоде в Люблине Будный предложил представителям левого крыла ознакомиться с сочинениями Палеолога, Чеховиц, Немоевский и их единомышленники наотрез отказались. Но среди присутствовавших на синоде нашелся один человек, который решился взять книги Палеолога. Это был Фауст Социн (1539—1604) — личность, которой суждено было сыграть выдающуюся роль в польском и белорусско-литовском антитринитаризме [87]. Получив от Будного книги Палеолога, Социн в 1581 г. пишет на них ответ «По поводу книг Палеолога о светской власти». В этом сочинении он изложил свою точку зрения на содержание социальной дискуссии в польском и белорусско-литовском антитринитаризме.

В своей основе это сочинение Социна защищало главные принципы учения левых и было направлено против социальных положе-

ний доктрины Палеолога и Будного. В то же время Социн сделал попытку смягчить социальный радикализм левых, примирить взгляды левого и правого крыла, выработать компромиссную точку зрения. Сохранив отрицательное отношение левых к феодальным государственным учреждениям, Социн выбросил из социального учения левого крыла наиболее радикальные положения: проблему бедных и богатых, проблему частной собственности и владения имуществом. Сделав уступку правому крылу, он разрешил участие в оборонительной войне [88]. В последующих печатных сочинениях Социн подверг критике радикальный характер социальной доктрины Чеховица, резко выступил против анабаптистских и хилиастических идей в учении Чеховица, Немоевского, Гжегожа Павла [89]. К концу XVI в. учение Социна значительно приблизилось к социальной точке зрения Палеолога и Будного.

Деятельность Социна не осталась безрезультатной. Росло число его сторонников. Главным образом это были представители молодого поколения антитринитариев. В Белоруссии последователями социнианизма являлись Ян Лициний, Ян Фолькель, Матвей Твердохлеб, Тимофей Кузьмич и др. Когда в 1598 г. был отстранен от должности проповедника в люблинской общине Чеховиц и сошли со сцены многие ветераны антитринитаризма, уступив место молодежи, социальная доктрина Социна становится официальной в братских общинах, а сам Социн — фактическим вождем польского и белорусско-литовского антитринитаризма.

Социн сделал то, что не удалось сделать Будному, он заглушил социальный радикализм в польском и белорусско-литовском антитринитаризме. Будного постигла неудача потому, что он попытался это сделать слишком рано. Социн же выступил, когда для этого назрели определенные условия. Выступление Ф. Социна выражало возникновение новой, компромиссной тенденции в радикально-реформационном движении.

С конца 80-х годов XVI в. в польском и белорусско-литовском антитринитаризме совершается постепенная эволюция. Она была вызвана в первую очередь изменением социально-экономической обстановки в конце XVI — начале XVII в. в Речи Посполитой. Польские и белорусско-литовские феодалы, которые вначале поддерживали реформационное движение, напуганные призраком крестьянской войны, покидают ее ряды и переходят в лагерь контрреформации. Феодально-католическая реакция переходит в новое наступление на реформационное движение. Она направляет главный удар против антитринитаризма. Заметно усиливаются преследования и начинается жестокая травля польских и литовских братьев иезуитами и государством. Главный козырь иезуитской публицистики — антифеодальный характер социального учения антитринитариев. Следует отметить и то обстоятельство, что в условиях Белоруссии конца XVI — начала XVII в. роль идеологической оппозиции католицизму все больше начинает играть православие. Это также подрывало социальную базу антитринитаризма.

В этой обстановке социальный радикализм теряет популярность среди значительной части антитринитариев. Чтобы обезопасить себя от преследований со стороны властей, антитринитарии были вынуждены подчеркивать свое лояльное отношение к феодальному обществу и устранять из своего учения наиболее радикальные места. Изменившаяся ситуация порождает новое поколение и новые взгляды. Компромиссное, приспособленное к существующей действительности учение Социна и явилось выражением этих изменений.

С утверждением в радикально-реформационном движении Польши, Белоруссии и Литвы социальной доктрины Социна закончилась первая фаза антитринитаризма, которая характеризовалась преимущественно социальным радикализмом. С начала XVII в. белорусский, литовский и польский антитринитаризм вступает в свою вторую фазу, главной отличительной чертой которой является религиозно-философский радикализм. Социн сыграл большую роль в деле рационализации религиозно-философских взглядов антитринитаризма. Он в значительной степени развил рационалистические элементы, присущие раннему антитринитаризму, и продолжил дело, начатое Будным и Гжегожем Павлом. Правда, в белорусско-литовском антитринитаризме Социн стремился ограничить атеистические тенденции. Так, в одном из своих писем он убеждал белорусских и литовских антитринитариев отказаться от учения, отвергающего божественную сущность Христа, указывал, что такая позиция открывает дорогу «безбожному эпикуреизму» [90].

В отличие от раннего антитринитаризма антитринитаризм XVII в. в исторической литературе принято называть также социнианизмом. Социнианизм выдвинул выдающихся мыслителей своего времени. В период католической реакции, когда в Польше, Белоруссии, Литве, на Украине господствующая церковь объявила непримиримую борьбу прогрессивной мысли, социниане выступили в защиту гуманистических, рационалистических и передовых научных идей эпохи. Самого Социна и его первых последователей (Валентина Шмальца, Иеронима Москожевского, Яна Фолькеля, Яна Лициния Намысловского и др.) принято называть представителями раннего социнианизма. Однако своей творческой вершины социнианизм достиг в учении представителей позднего социнианизма Яна Крелля, Мартина Руара, Иоахима Стегмана-старшего, Яна Вольцогена, Самуэля Пшипковского, Иоанаша Шлихтинга, Анджея Вишоватого. В отличие от Польши Белоруссия и Литва в этот период не выдвинула выдающегося социнианского мыслителя. Но необходимо учитывать, что социнианизм был результатом интеллектуальной деятельности не только польских, но белорусских и литовских радикально-реформационных идеологов второй половины XVI в. В числе их одно из первых мест принадлежит Будному, который своей деятельностью подготовил почву для возникновения учения Социна и заложил в Польше, Белоруссии и Литве основы для формирования социнианизма. Поэтому Белоруссия и Литва имеют к социнианскому наследию прямое отношение.

В начале XVII в. социнианизм уже являлся официальным учением как в польском, так и в белорусско-литовском антитринитаризме. В течение 1601—1602 гг. Ф. Социн прочел в Ракове цикл лекций для наиболее видных представителей польского, белорусского и литовского антитринитаризма, в которых изложил основные положения своего учения. В числе слушателей из Белоруссии — Юзефа Доманевского, Матвея Твердохлеба, Тимофея Кузьмича на лекциях присутствовал арианский проповедник из Новогрудка Ян Лициний Намысловский [91]. Родился он в Намыслове (Силезия) в 60-х годах XVI в., получил хорошее гуманистическое образование. Впервые на арену антитринитаризма Лициний вышел в 1585 г., когда при посредничестве Лаврентия Крышковского он становится ректором школы в Ивье, основанной Яном Кишкой [92]. В школе учились дети окрестной шляхты и горожан, принадлежавших к различным вероисповеданиям. Здесь существовала религиозная терпимость. Образование, которое получали учащиеся ивьевской школы, носило гуманистический характер. Ученики изучали Цицерона, Вергилия, Гомера, Теренция, основы логики. Для нужд этой школы Лицинием в 1586 г. было написано на латинском языке и издано в лосской типографии «Пособие для овладения учением Аристотеля» («Instrumentum doctrinarum Aristotelicum in usum Christianorum scholarum exemplis theologicis illustratum». Losk, 1586). Оно не сохранилось до наших дней. Учебник логики Лициния должен был вооружить учеников основами логических зна-

ний, подготовить их для ведения диспутов со своими идеологическими противниками. Логические построения учебника иллюстрировались примерами, которые показывали, что основные положения ортодоксального христианского вероучения — троица, предвечность Христа, крещение и др.— в свете логики Аристотеля являются собранием фальши и противоречий.

Другое сочинение Лициния, вышедшее из лосской типографии, — «Сентенции, необходимые в жизни» («Sententiae ad communem vitae usum». Losk, 1589). Это типичное для эпохи Ренессанса морально-назидательное пособие, содержащее 225 сентенций и предназначенное для учеников школы в Ивье. В задачи этой книги входило привитие учащимся любви к античной литературе, истории и философии. В книге прославлялось знание, воспевался человеческий разум как самая высокая ценность, осуждалось богатство, стремление к высоким государственным должностям. Религиозная тематика игнорировалась.

Как и в первом сочинении, в книге рельефно выступает гуманистический характер образования ивьевской школы. Польский исследователь Л. Шуцкий считает, что гуманистическая направленность—характерная черта радикально-реформационной мысли Белоруссии и Литвы. Литературные представители радикально-реформационного движения Белоруссии и Литвы С. Будный, Я. Лициний, К. Базилик и др., по мнению Шуцкого, отличались широким гуманистическим кругозором [93].

После смерти протектора белорусско-литовского антитринитаризма Яна Кишки (1592)

Ивье перешло в руки его наследников — кальвинистов. В 1593 г. Ян Лициний переезжает в Новогрудок, где становится проповедником арианской общины. В том же году, будучи членом белорусско-литовской делегации на генеральном синоде антитринитариев в Люблине, Ян Лициний встретился с Социным и имел с ним продолжительную беседу. На Социна Лициний, по-видимому, произвел благоприятное впечатление. Когда иезуит Мартин Смиглецкий вызвал на диспут белорусских антитринитариев, Социн указал на Яна Лициния как наиболее достойную кандидатуру на роль диспутанта [94]. 24 января 1594 г. в Новогрудке состоялся диспут о предвечности Христа между Яном Лицинием и Мартином Смиглецким — иезуитом, крупнейшим специалистом в области логики, ярым врагом антитринитариев [95].

В 1597 г. вышло в свет основное сочинение Лициния «Обращение к братьям-евангеликам» («Do braciej ministrów ewanielików ku przyjęciu zgody krótkie i proste upomnienie»). В нем автор попытался примирить белорусских и литовских антитринитариев с кальвинистами. Объединение с кальвинистами Лициний мыслил на основе добровольного соглашения по главным вопросам. Там же, где будут расхождения и не удастся их преодолеть, он рекомендовал взаимную терпимость. Из унитарного плана Лициния ничего не вышло. Кальвинисты отвергли унию, заявив, что кальвинизм и антитринитаризм суть «... две религии, противоположные друг другу в своей основе». Они писали: «...тогда мы заключим с арианами

унию, когда небо с пеклом сравняется, а олени будут пастись на облаках»[96].

В сочинении «Обращение к братьям-евангеликам» Лициний изложил свои религиозно-философские взгляды. Рационализм Лициния в своей основе сходный с рационалистическими взглядами Социна. Он принимает веру только после испытания ее разумом. В то же время, как и Социн, Лициний допускает иррациональные моменты, указывая, что в «священном писании» есть места, которые непостижимы для человеческого разума и должны приниматься на веру. «Некоторые говорят,— пишет он,— что применять разум по отношению к священным вещам и играть словами — ненужная, детская забава. Детская ли? Ведь без слов не может быть настоящего языка. Поэтому необходимо докапываться до смысла всякого слова. А разум, этот чудесный дар божий, благодаря которому мы отличаемся от животного, не помешает нам в суждении о святых вещах». «Вместе с тем я признаю,— пишет дальше Лициний,— что подчас разум необходимо всеми силами сдерживать. Это тогда, когда в писании вполне ясно сказано о том, что или выше разума, или противоречит разуму. Например, писание ясно учит, что бог все сотворил из ничего. Это положение человеческий разум не может постичь, ибо ему кажется, что из ничего ничего не может быть. Что же тогда? Разум тогда божьим чудом тормозится, а вера предписывает придерживаться этого положения. По отношению ко всем прочим вещам, которые изложены неясно в писании, свобода разума не должна ограничиваться»[97].

Так же, как и Социн, Лициний полагал, что основная цель жизни человека — реализация этических положений евангелия. Выступая за широкую веротерпимость, Лициний догматические проблемы отодвигал на последний план. В его представлении церковь должна концентрировать вокруг себя людей, объединенных определенной этической целью. В этом случае они даже могут расходиться в религиозном отношении.

Придерживаясь в основном рационалистических взглядов Социна, Лициний, находясь в окружении белорусских антитринитариев, в конце 90-х годов XVI в. уходит дальше своего учителя в рационализации религиозно-философских представлений и начинает склоняться к нонадорантизму *. В 1600 г. в Новогрудке состоялся синод белорусских, литовских и польских социниан. Главным предметом обсуждения был вопрос о нонадорантизме в Белоруссии. После бурных и долгих дискуссий польские делегаты добились от белорусских и литовских социниан осуждения нонадорантизма и исключения из общины его главы Юзефа Доманевского [98]. В 1615 г. по решению Новогрудского синода за атеистические тенденции в своих взглядах Лициний также был исключен из общины и отстранен от должности

* Нонадорантизм — религиозно-философское движение в Белоруссии и Литве во второй половине XVI в., представители которого отказывались поклоняться Христу, считая его не богом, а человеком, отрицали бессмертие души, загробный мир, критиковали Библию. Его идеологами являлись С. Будный и Ф. Домановский.

социнианского проповедника. Умер он между 1633—1636 гг.[99]

В начале XVII в. центром белорусского социнианизма был Новогрудок. Белорусские социниане вели энергичную пропаганду своих идей, перед которой, по сведению источников, не могли устоять даже многие приверженцы кальвинизма. Так, кальвинист Ян Жигрович, суперинтендант Новогрудского дистрикта, на провинциальном синоде в Вильно (1614) жаловался, что некоторые кальвинистские министры в Новогрудке поддаются влиянию социниан. Он просил синод посылать в Новогрудок таких министров, которые бы могли противостоять «социнианским заблуждениям». Синод принял специальное постановление, «чтобы все, кто называет себя евангеликами, не общались с новокрещенцами, чтобы не присутствовали на их проповедях, чтобы не заключали никаких соглашений с новокрещенскими министрами и чтобы зорко остерегались их как соблазнителей»[100]. В 1617 г. под нажимом иезуитов социниане были изгнаны из Новогрудка, а в следующем году королевским декретом была снесена их церковь[101]. Однако община белорусских социниан не распалась. Недалеко от Новогрудка, в Косьянове, в имении белорусского шляхтича Рафала Коса — ученика Лициния нелегально существовала социнианская община, в которой развернул энергичную деятельность Михаил Гиттих[102].

С 40-х годов XVII в. положение антитринитаризма в Речи Посполитой начинает резко ухудшаться. Католическое духовенство, иезуиты в борьбе с антитринитаризмом используют

самые подлые приемы: клевету, погромы. Все сильнее сказывалась социальная изоляция ариан от крестьянско-плебейских масс, до которых не доходил абстрактный философский радикализм социнианизма и не мог дойти радикализм социальный, поскольку они от него уже отказались.

Польша, Белоруссия, Литва, которые еще во второй половине XVI в. считались наиболее веротерпимыми странами, к началу XVII в. становятся ареной жестоких преследований и погромов вольнодумцев. В 1611 г. королевский суд приговорил к смертной казни горожанина из Бельска на Подляшьи Ивана Тышковича лишь за то, что он как арианин отказался присягать на распятии троицы. Перед казнью «богохульнику» вырвали язык. Подобная судьба в этом же году постигла в Вильно другого арианина итальянца Петра Франко[103]. Королевские декреты постепенно упраздняют одну за другой арианские общины. Но все это было лишь прелюдией к настоящей развязке.

Поворотным пунктом явился 1638 г. Использовав легкомысленный поступок нескольких студентов Раковской академии, которые сорвали стоящее на дороге католическое распятие, католическое духовенство передало дело в сеймовый суд. Приговор сейма был суровым: предписывалось закрыть в Ракове высшую школу, типографию и арианскую церковь. Это фактически означало ликвидацию арианского центра. Антитринитарии переносят свой центр в Киселино (Волынь), владение украинского шляхтича-арианина Юрия Чаплича. Однако уже в 1644 г. указом короля Чап-

личу было приказано закрыть школу и изгнать всех антитринитариев из своих владений. В 1647 г. приговором сеймового суда в Речи Посполитой закрывались все арианские типографии и школы [104]. В следующем, 1648 г. католическая реакция объявила об исключении ариан из числа диссидентов, т. е. из-под опеки Варшавской конфедерации 1573 г. Заключительным актом арианской трагедии явились события 1658 г. Собравшийся в этом году сейм принял решение об изгнании ариан из Речи Посполитой. Им было дано три года на упорядочение имущественных дел. После этого срока каждый, кто осмелится исповедовать или распространять антитринитаризм, подлежит смертной казни. Остаться в стране имели право только те, кто выразил готовность перейти в католицизм. Следующий сейм сократил срок до двух лет [105].

Большая часть антитринитариев не решилась покинуть родину и перешла в католицизм, кальвинизм или православие. Однако многие и прежде всего идеологи антитринитаризма удалились в изгнание: в Семиградье, Западную Пруссию, Силезию. Отсюда они проникали в Голландию (Амстердам), Германию, Францию, Англию. В Амстердаме в течение 1665—1668 гг. вышло под редакцией А. Вишоватого знаменитое издание «Библиотека польских братьев», которое заключало в себе бóльшую часть литературного наследия виднейших социнианских мыслителей. Из-за границы антитринитарии поддерживали связь с родиной: тайно приезжали, вели нелегальную переписку, доставляли литературу [106].

Многие из белорусских и литовских социниан, которые остались или тайно возвратились на родину, находили приют у сочувствующей арианской шляхты. Так, иезуит М. Циховский писал, что некоторые из изгнанных ариан «вернулись и устраивают в шляхетских домах тайные сходки, совращают людей и забрасывают лживыми пасквилями новообращенных христиан». 15 июля 1662 г. в Главный Литовский трибунал поступила жалоба на магната Богуслава Радзивилла, который обвинился в том, что «в своем владении, называемом Заблудово, лежащем в Гродненском повете», он принимает антитринитариев, «позволяет им здесь проживать и укрывает их» от властей [107].

Таким образом, белорусско-литовское реформационное движение прошло через три основных этапа своего развития. Выступив вначале в качестве умеренной оппозиции, оно в своем кульминационном пункте породило радикальное социальное направление — антитринитаризм. В свою очередь антитринитаризм, утратив социальную заостренность, эволюционизировался в социнианизм, который переместил центр тяжести своей доктрины с критики социальных устоев общества на критику господствующего религиозно-философского мировоззрения. Несмотря на поражение, Реформация оставила след в истории белорусско-литовского общества. Она оказала благотворное влияние на многие стороны народной жизни, в том числе на развитие философской и общественно-политической мысли XVI — XVIII столетий.

ГЛАВА III

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ИДЕОЛОГОВ ГОРОДСКИХ НИЗОВ И КРЕСТЬЯНСТВА

Прежде чем приступить к рассмотрению социологических воззрений плебейско-крестьянских идеологов, необходимо выяснить три обстоятельства.

1. В средневековую эпоху, когда богословие господствовало во всех областях умственной деятельности, все социально-политические учения были одновременно и богословскими ересями.

Основоположники марксизма-ленинизма неоднократно отмечали способность христианской идеологии служить интересам различных классов и сословий. Ф. Энгельс в ряде работ показал, что, возникнув как своеобразное движение эксплуатируемых, христианство на протяжении истории служило для прогрессивных классов идеологической маскировкой. Отмечая «демократически-революционный дух» первоначального христианства, В. И. Ленин подчеркивал его перерождение, превращение в религию господствующих классов [1].

Возникнув как вероучение угнетенных и обездоленных, христианство уже через 250 лет

становится государственной религией. Однако с возвышением бюргерства в христианстве развивается протестантская ересь. Протестантизм являлся идеологическим и политическим оружием не только формирующейся буржуазии, но и крестьянства и городских низов. Все крупнейшие прогрессивные социально-политические движения средних веков вплоть до Английской буржуазной революции совершались под знаком христианской религии. И лишь французской буржуазии удалось совершить свою революцию в нерелигиозной, исключительно политической форме. «Это означало,— пишет Энгельс,— что христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно уже не способно было впредь служить идеологической маскировкой для стремления какого-нибудь прогрессивного класса; оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов» [2]. Таким образом, на протяжении всего средневековья вместе со своими многочисленными ролями христианство могло выполнять также и роль идеологической маскировки прогрессивных социально-политических движений.

Чтобы получить признание и тем самым вовлечь массы в движение, доктрина должна быть сформулирована в системе идей, понятий, образов, доступных народу. В рассматриваемое время психология народных масс не была подготовлена к восприятию светских доктрин. Усваивались и воспринимались лишь религиозные образы и символика. Между тем

Реформация способствовала усилению социального радикализма в народе. Реформирование религиозной жизни неизбежно увязывалось с желанием реформировать жизнь социальную. Однако в эпоху, когда чувства народных масс, по выражению Энгельса, были вскормлены исключительно религиозной пищей, все происходящие события воспринимались и толковались ими в религиозно-мистических и эсхатологических категориях. Существующая феодальная система отождествлялась с библейским понятием «Вавилона», а ее носители сравнивались с «антихристом и его слугами». Борьба против эксплуататоров и надежда на победу ассоциировались с «днем страшного суда», народный вождь — с образом Христа. Мечты о будущем счастливом и справедливом обществе воплощались в надежду, что наступит «тысячелетнее царство божее». Прошлое человечества, как правило, идеализировалось в народном сознании и отождествлялось с золотым веком.

Стихийно возникающие в народном сознании утопические социально-политические идеи развиваются и формулируются народными идеологами. Плебейско-крестьянские идеологи теоретически обобщали настроения и чаяния народных масс, пытались выработать учение, которое смогло бы найти признание. Поэтому, формулируя свое учение, они должны были черпать нужные им аргументы и идеалы из духовного арсенала христианства. Чтобы вовлечь массы в движение, «необходимо было собственные интересы этих масс представить им в религиозной одежде» [3]. «Идеологию, не-

обходимую для обоснования социальных перемен,— пишет прогрессивный американский философ Б. Данэм,— нельзя просто придумать, она должна быть основана полностью или частично на современных и знакомых всем представлениях. Иначе она не встретит поддержки: ее потенциальные сторонники, столкнувшись с новыми, непривычными для них идеями, не будут убеждены. Кроме того, и сами идеологи, ограниченные понятиями своей эпохи, не способны создать ничего абсолютно нового. Дать нечто всем знакомое, доступное и вместе с тем побуждающее к действию — вот что требуется от идеолога, если он хочет вести своих сограждан к переустройству социального порядка»[4].

Язык религиозного пророчества, на котором обращались к народным массам их идеологи и теоретики,— это единственно понятный им язык и единственно возможное в условиях того времени средство воздействия, способное их увлечь, втянуть в движение, поднять на борьбу.

2. Необходимо отметить своеобразную роль, которую играла Библия в социальной идеологии плебейско-крестьянских теоретиков.

Библия вместила в себя противоречивость социальной жизни и человеческого мышления, нашла доводы для противоположных точек зрения, выразила идеи и настроения самых различных слоев общества. Осуждая богатство и власть, Библия предписывает почитать собственность и повиноваться господам. Проповедь покорности перемежается в ней с мятежными призывами; поучениям о любви к ближнему

противостоят рассказы и легенды об удивительной жестокости библейских героев и самого господа бога.

Несмотря на тот огромный авторитет, которым пользовалась Библия в средние века, вплоть до эпохи реформационных движений она была надежно упрятана от широкого читателя. Право на чтение и интерпретацию библейских текстов имело лишь духовенство. Церковными теологами на основе собственной интерпретации Библии была выработана своеобразная религиозно-философская система, известная под названием схоластики. Философы-схоласты, задачей которых являлось обоснование существующего феодального строя, придавали этой интерпретации тот смысл и опирались в Библии на те тексты, которые были выгодны феодалам и господствующей церковной организации.

По мере роста антифеодальной оппозиции ее идеологи все больше убеждаются, что политика жестокой феодальной эксплуатации и насилия, алчность и продажность церковных иерархов, эгоистическое преследование феодальных интересов и пренебрежение интересами всех остальных классов и сословий — все это расходится с «истинным словом божьим». Идейные вожди образующейся буржуазии, а вслед за ними и народные идеологи приходят к мысли, что в церковной жизни и ее официальном учении они имеют дело не с Христом, а с антихристом, не с богом, а с сатаной. Официальная схоластическая философия теряет свой авторитет, и уже Джон Уиклиф называет ее «пищей для свиней, от которой люди

становятся тучными здесь, а не после страшного суда» [5].

Таким образом, идеологи оппозиционных классов и сословий приходят к мысли, что схоластическая философия исказила смысл первоисточника, что необходимо отбросить все существующие истолкования веры и вновь обратиться к «хартии, написанной самим богом», т. е. к «священному писанию».

Социальная роль Библии возрастает в эпоху массовых народно-религиозных движений. Все сталкивающиеся между собой классы, сословия, политические и религиозные партии ищут и находят в Библии оправдание своей борьбе и обоснование своих религиозных и социально-политических доктрин. Ищут в Библии обоснования своей борьбы и учения и крестьянско-плебейские идеологи.

Перевод Библии на родной язык и сделавшаяся благодаря изобретанию книгопечатания возможность ее широкого распространения сыграли огромную роль в социальной истории человечества и в истории общественной мысли. Вырванная из рук церковников Библия стала достоянием любого грамотного человека. Это помогало формированию самостоятельного общественного мнения мирян, не зависящего от тех идей, которые вкладывали им в головы церковные проповедники и официальные теологи.

К. Маркс и Ф. Энгельс высоко оценивали деятельность гуманистов и реформаторов, переводивших Библию на родные языки [6]. Особое значение, по мнению Энгельса, эта акция имела для народных движений. «Своим пере-

водом библии, — пишет Энгельс, — Лютер дал в руки плебейскому движению мощное оружие. Посредством библии он противопоставил феодализированному христианству своего времени скромное христианство первых столетий, распадающемуся феодальному обществу—картину общества, совершенно не знавшего многосложной, искусственной феодальной иерархии. Крестьяне всесторонне использовали это оружие против князей, дворянства и попов» [7]. Как увидим ниже, идеологи народной Реформации Белоруссии и Литвы для обоснования своих взглядов широко пользовались библейскими образами и аргументацией.

3. Критикуя существующее общественное устройство, плебейско-крестьянские идеологи ссылались на авторитет первохристианской традиции. Образ жизни в общинах первых христиан, где не существовало частной собственности, имущественного неравенства, классовых и национальных различий, светской власти, церковной иерархии, являлся, как отмечал Энгельс, для плебейских идеологов эталоном идеального общества [8]. По мнению плебейских теоретиков, проникновение в христианство атрибутов существующего феодального мира в корне изменило первохристианские обычаи и исказило истинный смысл христианского учения. На основе этого положения народные идеологи выступили с отрицанием существующих общественных и государственных учреждений (частной собственности, имущественного неравенства, светской власти, войн и т. д.) как нехристианских институтов, противоречащих духу евангелия. Обращение к

первохристианской традиции являлось по сути дела отвержением всего феодального этапа развития европейского общества. В условиях того времени подобного рода ориентация народных масс имела двойственный характер: с одной стороны, она была прогрессивной, ибо возрождала революционно-демократические традиции и призывала к переустройству общества на основе социальной справедливости; с другой стороны, реакционной, потому что отрицала прогрессивный характер поступательного развития истории, смотрела не в будущее, а в прошлое.

Таким образом, религиозно-мистическая форма, библейская аргументация, обращение к первохристианской традиции — характерные, исторически обусловленные черты, которые необходимо иметь в виду при рассмотрении социальной идеологии плебейско-крестьянских теоретиков.

Первым в белорусско-литовском радикально-реформационном движении потребовал привести жизнь современного ему общества в соответствие с социальными принципами первохристианских общин Петр из Гонёндза. Основные положения социального учения Петра из Гонёндза изложены в его сочинении «О первохристианской церкви», которое не сохранилось. Кратко его содержание передает Будный в своем сочинении «О светской власти». «Очень многие,— пишет Будный,— у нас говорят, проповедуют и даже книги издают, желая священным писанием доказать, что христианину не подобает занимать государственные должности, что якобы не может быть

истинный христианин королем, князем, гетманом, воеводой, старостой, судьей, подсудком, наместником, войтом, бургомистром, сотником, солдатом и т. д. Они утверждают, что христианину не подобает владеть имением и нести военную службу, пользоваться законами: польскими, литовскими, немецкими, земскими, городскими, сельскими, присягать, а также применять смертную казнь» [9]. По свидетельству Будного, Петр из Гонёндза «это учение изложил достаточно полно». Уже в первом своем сочинении «Катехизис» Будный вынужден полемизировать с социальными идеями Гонёндза и его последователей. Польский историк Ю. Ясновский сделал на этот счет следующее замечание: «То, что Будный столько места уделил защите существующего общественного порядка, свидетельствует о том, что существовала действительно значительная пропаганда на Литве, провозглашающая основательное переустройство» [10].

Более подробных сведений о содержании социального учения Петра из Гонёндза у нас нет. Известно лишь благодаря Будному, что идеи Петра из Гонёндза были подхвачены многими видными белорусскими, литовскими и польскими радикально-реформационными деятелями: Мартином Чеховицем, Якубом Калиновским, Павлом из Визны, Лукашем Мундиусом, Гжегожем Павлом и др. [11]

Важной вехой на пути формирования плебейской социальной идеологии было выступление Гжегожа Павла с сочинением «Против соображения Якуба Палеолога о войне» (1572). Павел обвинял Палеолога в том, что последний

вместо «истинного христианского учения», которое завещал «истинный Христос», проповедует фальшивое, искаженное католической церковью учение Христа [12]. Кто же такой «истинный», а кто фальшивый Христос в представлении Павла? В решении этого вопроса он исходил из известного сочинения Бляндраты «Противопоставление фальшивого Христа истинному» (1568).

По мнению Бляндраты и Павла, фальшивый Христос, или Антихрист,— это «богач, который ведет за собой всех королей, князей, светские власти и при их посредничестве силой оружия, тюрьмами, изгнанием принуждает к своей вере». Он, «как господин, всегда жил в достатке, не терпел нищеты и своих слуг обогатил всякого рода собственностью: городами, деревнями, фольварками, десятинами и т. д.; все его папы, кардиналы, епископы, каноники и все священнослужители и монахи, а также и их наложницы... тонут в роскоши» [13].

Кто же «истинный Христос»? Это «бедный, ибо он не признает ни господ, ни королей, ни светские власти, так же как он не признает насилия... Он сам никого не принуждает к вере силой оружия и своим последователям запрещает это делать...» Он «никогда не жил в роскоши и не завещал этого своим последователям, не раздавал им имущества и земельных владений. Ничего он не слышал ни о папе, ни о кардиналах и тому подобных вымыслах» [14].

Павел подразделяет всех людей на «свет» и «верных». «Свет» — это Антихрист и его слуги, т. е. существующий феодальный строй со всеми его несправедливыми общественными

и государственными институтами: частной собственностью, королями, господами, светской властью, насилием, войнами. Это «медведи, волки, вепри», как их называет Павел [15]. Отношение Павла к «свету» полно презрения, глубокого скептицизма и сомнения в возможность его исправить. «Верные» — это избранные, бедные и угнетенные, которые идут за «истинным Христом», следуя его заветам. Каково же должно быть отношение «верных» к существующему миру? Крайне отрицательное, как полагает Павел. «Истинные христиане» не могут принимать участия в государственных органах, которые являются нехристианскими установлениями, источниками насилия и несправедливости. Если «верные» поступают на службу к светской власти, они неизбежно становятся «участниками гнета и насилий», творящихся в свете [16].

Дальнейшее развитие социальная доктрина плебейско-крестьянских идеологов получила в сочинении Мартина Чеховица «Христианские беседы» (1575). Чеховиц также в своем сочинении проводит мысль о существовании на земле двух миров. К первому — «миру Антихриста» Чеховиц относит существующий феодальный строй и господствующую церковь. Ко второму — всех угнетеннных и преследуемых последователей «истинного учения Христа» [17]. Между «светом» и «верными», по мнению Чеховица, не может быть компромисса, между ними идет постоянная борьба. Неизбежным результатом этой борьбы будут крушение «царства сатаны» и победа «верных» [18].

Десятая беседа сочинения Чеховица посвящена специально проблеме «царства божьего».

Ссылаясь на ветхозаветного пророка Даниила, Чеховиц предсказывает гибель империи, под которой он подразумевает современное ему общественное устройство [19].

Справедливым общественным устройством, полагает Чеховиц, должно явиться грядущее «царство божье», царство всеобщего равенства и справедливости, где не будет ни господ, ни подданных, ни начальников, ни подчиненных [20]. Если в «свете», т. е. в существующем феодальном мире, короли господствуют над народом, а господа — над поддаными, то в «царстве божьем» этого не будет. «Но кто захочет стать старшим между вами, пускай будет слугой вашим, а кто захочет быть первым, пускай будет вашим рабом», — обращается Чеховиц к «верным», ссылаясь на слова евангелиста Матфея [21]. Единственным господином «верных» является Христос. Больше никого они не признают. «Мы так должны понимать о Христе, господине нашем, что кроме него над нами господина не должно быть, и сами мы не должны ни над кем господствовать, ни властвовать», — пишет Чеховиц [22].

Таким образом, в основе социального учения плебейских идеологов лежала идея преобразования существующего мира, устранения зла и несправедливости и установления на земле «царства божьего». Под «царством божьим» они понимали такое общественное устройство, в котором не будет существовать частной собственности, имущественного неравенства, классовых и национальных различий. «Средневековые мистики, — пишет Энгельс, — мечтавшие о близком наступлении тысячелет-

него царства, сознавали уже несправедливость классовых противоположностей» [23].

На территории Белоруссии и Литвы существовали хилиастические секты, связанные с радикально-рефомационным движением. Анджей Любенецкий писал о членах этих сект, что они «священное писание» считали мертвой буквой и чернилами и в проповедях излагали свои сны, видения и суждения о спасении и в этом подражали Швенкфельду (немецкий мистик XVI в. — *С. П.),* позволяли себе такие грехи, которые законом запрещены» [24]. Характеризуя подобного рода секты, Энгельс писал, что для них «...временное смирение и уединение служили лишь прикрытием нараставшей оппозиции низших слоев общества существующему строю...» [25]

Хилиастические идеи средневековых плебеев уходят своими корнями в эпоху раннего христианства. В начале XIII в. они нашли свое теоретическое оформление в учении итальянского аббата-мистика Иоахима. Основным в учении Иоахима была идея о преходящем характере существующего мира и скором наступлении «царства божьего» [26]. Поэтому не случайно это учение обратило на себя внимание идеологов плебейско-крестьянских доктрин и радикальных религиозно-политических течений. Вождь немецких крестьян и плебеев Мюнцер живо интересовался учением Иоахима и высоко ценил его произведения [27]. «Что касается мистики,— писал Энгельс,— то зависимость от нее реформаторов XVI в. представляет собой хорошо известный факт; многое заимствовал из нее также и Мюнцер» [28].

Однако учение Иоахима носило созерцательный характер и не требовало от человека активной деятельности во имя претворения в жизнь идеалов новой эпохи. В период европейской Реформации, вызвавшей к жизни творческие силы народных низов, эта хилиастическая идея была подвергнута коренному преобразованию. Мюнцер первым выступил с программой революционного переустройства существующего общества, отказавшись от пассивной созерцательности средневековых мистиков.

Белорусско-литовские и польские антитринитарии не признавали революционного вмешательства с целью преобразования существующего феодального мира. В этом смысле они сделали шаг назад по сравнению с Мюнцером. Однако они ушли далеко вперед от отвлеченной мистики Иоахима, выступив с резкой критикой существующей феодальной действительности и выдвинув ряд актуальных социально-политических требований. Согласно Петру из Гонёндза, например, преобразование мира должно осуществиться не только одним богом, но и при помощи верных ему людей, избранных к спасению. На всех тех, кто принадлежит к антитринитаризму, возложена эта ответственная миссия. В этом заключается их божественное предопределение. Гонёндз ввел в свою доктрину элемент волюнтаризма, предоставив человеку добровольно и сознательно решить, куда он станет: в ряды «избранных» или останется во власти старого мира [29].

Каков должен быть образ жизни «истинного христианина», чтобы он смог удостоиться «царства божьего», каково должно быть его от-

ношение к существующему феодальному миру? Эти вопросы Чеховиц разрешает в двенадцатом диалоге, который занимает центральное место в его «Христианских беседах».

Исходя из своих взглядов на «свет», Чеховиц приходит к отрицанию одного из главных его атрибутов — государственной власти. В существующем мире, полагает Чеховиц, нет справедливости и «верные» ее здесь никогда не найдут. Поэтому «не следует верным обращаться к неверной светской власти» [30]. Находиться на службе у государства, по мнению Чеховица, это значит быть соучастником его зла и несправедливости, ибо все, кто занимает государственные должности, кто правит, кто повелевает, применяют насилие. «Начальники и светская власть с мечом, колодками, огнем, палачом, виселицей, веревкой общине верных и истинных учеников Христа не нужны» [31]. Светская власть, поучает Чеховиц, ничего общего не имеет с заветами евангелия. Свет использует ее для борьбы с «верными», к ее помощи прибегает Антихрист, преследуя последователей «истинного Христа» [32]. В евангелии, по мнению Чеховица, нет указаний, что обществу «верных» необходимы короли, воеводы, князья и другие светские должностные лица [33]. По сведению М. Кровицкого, Чеховиц и его единомышленники утверждали, что короли, воеводы, судьи и прочие должностные лица — слуги дьявола, а не бога, ибо они проливают человеческую кровь [34].

Идеологами левого крыла белорусско-литовского и польского антитринитаризма было создано весьма своеобразное представление о

боге как покровителе и выразителе интересов бедных и угнетенных. «Они стремятся представить бога, — писал о левых Кровицкий, — который отталкивает знатные сословия от себя прочь и оказывает свою милость тем, кто ходит в серьмягах и оборванной, нищей одежде...» «Некоторые наши братья, — пишет он дальше, — представляют бога жестоким тираном, который поставил во главе королевств, государств, княжеств и на всякие высокие должности таких людей, которых он хотел осудить» [35]. Существующий феодальный мир, по мнению плебейских идеологов, мир зла и несправедливости, не является выражением божественного совершенства. Носителями истинных идеалов бога являются угнетенные и преследуемые.

Выражая крайне отрицательное отношение к светской власти, Чеховиц в то же время полагал, что, «поскольку всякая власть и всякое начальство от бога», этой власти необходимо оказывать послушание «и не допускать сопротивления, ибо это значит противиться богу, а не власти» [36]. Подданные должны быть послушны властям, выполнять их приказания, платить подати и налоги [37]. Однако обязанности верных по отношению к феодальному обществу и государству Чеховиц обусловливал следующим ограничением: «Необходимо быть послушным и подчиняться властям и выполнять все, что они приказывают, но только в соответствии со словом божьим и не больше» [38]. «Если нас власти, — пишет Чеховиц, — заставят делать что-либо запрещенное, что будет противоречить слову божьему, в этом случае мы должны слу-

шать бога, а не людей»[39]. Под этим ограничением Чеховиц имел в виду вот что: если в светских делах «слово божье» предписывает безусловное подчинение властям, то в делах веры «верные» должны отвергнуть право власти на вмешательство.

Однако Чеховиц невольно выносит неподчинение за рамки веры. В «священном писании» он находит массу примеров того, как истинные христиане «отказывались слушать власть и выполнять ее декреты, когда им предписывалось что-либо против бога»[40]. Исходя из этого положения, он категорически отрицает право «верного» на участие в войне. По мнению Чеховица, даже под нажимом властей «истинный христианин» не должен участвовать в войне и проливать кровь, «как бы настойчиво это ему власть ни приказывала». «Лучше все потерять, даже погибнуть, чем в чем-нибудь отойти от учения Христа и апостолов»[41]. Опираясь на «слово божье», Чеховиц решительно осуждает смертную казнь и указывает, что «истинный христианин» не должен обращаться к судебной власти[42].

Чеховиц исключает вооруженную борьбу, предполагая лишь мирное сопротивление феодальным общественным и государственным институтам. «Защищаться перед светом и мстить ему за свои обиды истинному христианину не дозволено»[43]. Только бог может покарать несправедливость.

В то же время Чеховиц допускает возможность, что бог может наказать неугодных ему людей руками своих верных. Люди, пишет Чеховиц, «убивать могут только в том случае, ес-

ли они будут иметь на то особое распоряжение бога». «Если кто убьет кого во исполнение божьей справедливости, то это определенный знак воли божьей» [44].

Согласно Чеховицу, верные ведут со светом «христианскую войну» [45]. Но в понятии Чеховица это борьба моральная, исключающая какое-либо насилие, борьба посредством отрицания существующей действительности, без какой-либо решительной попытки вмешательства в ее коренное преобразование. Говоря о так называемой «христианской войне», Чеховиц отмечает, что она ничего общего не имеет с военными действиями этого мира [46]. Оружием истинного христианина, по мнению Чеховица, являются вера, надежда, любовь, скромность, терпение, истина, справедливость, мир «и прочие христианские достоинства, которые предписывает евангельское учение Христа» [47].

Через всю социальную концепцию плебейско-крестьянских идеологов проходит идея аскетизма, строгости нравов, требование отказаться от всех радостей и удовольствий жизни, от имущества, а если надо, — то и от семьи. По мнению Павла, Чеховица и Немоевского, «верный» в борьбе за претворение идеалов «тысячелетнего царства» должен «пренебречь всем», что дает ему земная жизнь. Плебейские вожди не ограничивались теоретическими декларациями на этот счет, а первыми подавали пример в повседневной жизни. «Эта аскетическая строгость нравов, — пишет Энгельс, — это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни, с одной стороны, означает выдвижение против господствующих классов принципа

спартанского равенства, а с другой—является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение. Для того, чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего того, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые минутами еще делают сносным его угнетенное существование и которых не может лишить его даже самый суровый гнет» [48].

В свое время некоторые польские ученые считали, что мирный характер социальной доктрины плебейско-крестьянских идеологов исходит из евангелия, что новозаветные принципы социальной этики служили формирующей основой для их социологических концепций [49].

Подобного рода взгляды были идеалистическими. Плебейские социальные учения средневековья формировались не на основе «священного писания», а на почве конкретно-исторической действительности. В Библии плебейско-крестьянские социологи находили лишь необходимые им места для оправдания своих социальных требований, борьбы и ее тактики. Мирный характер социального мировоззрения плебейско-крестьянских идеологов радикально-реформационного движения в Белоруссии и Литве можно объяснить только конкретно-историческими условиями тогдашней действительности.

Дело в том, что методы революционной борьбы не всегда были эффективны и пригодны. В жизни общества временами наступали такие исторические периоды, когда открытая борьба была невозможна. И в этих условиях особенно важно было сохранить моральный дух масс, не дать им впасть в отчаяние, потерять человеческое достоинство, не позволить примириться с рабством, деспотизмом, эксплуатацией. В связи с меняющейся обстановкой народные идеологи меняют характер своего учения. В силу вступают компромиссные тенденции, разрабатывается и пропагандируется теория временного примирения с действительностью, послушания властям. В то же время народные идеологи поддерживают в сознании масс ненависть к экспуататорскому строю, его носителям и институтам, поддерживают надежду на скорое наступление «страшного суда» (т. е. революционных перемен), приход вождя-избавителя, который возглавит борьбу против «антихриста» и «неверных», и, наконец, на близкое наступление «тысячелетнего царства божьего», общества всеобщего равенства и братства.

Внимание своих последователей народные идеологи в эти периоды обращают на нравственное самоусовершенствование человека, на пробуждение в нем истинно человеческих качеств, тех качеств, которые эксплуататорское общество вытравляло в человеке. Основными чертами «верных» (т. е. эксплуатируемого, обездоленного народа), по мнению теоретиков народных социально-утопических доктрин, должно стать чувство любви, братства, созна-

ния своего высокого назначения, готовность отдать самого себя целиком во имя величайшей цели — освобождения и построения нового общества. В самые тяжелые периоды истории эти идеи морально поддерживали человека, не давали ему пасть духом, придавали смысл его существованию, вселяли в него надежду, готовили к будущим боям. Процесс нравственного совершенствования человека, по мнению народных идеологов, являлся также одним из условий формирования человека нового общества. Если официальные богословы в своих доктринах теорию примирения с действительностью довели до требования рабской покорности властям и господам и сделали ее непременным условием для народных масс, то народные идеологи вкладывали в это понятие иной смысл, они рассматривали примирение с действительностью как временное состояние, как скрытую, молчаливую оппозицию, как суровую необходимость, как подготовку к будущей борьбе против господствующего феодального строя.

О таких народных социально-утопических учениях средневековья Ф. Энгельс говорил, что они продолжали «революционную традицию в периоды, когда движение было подавлено» [50].

Во второй половине XVI в. в Белоруссии, Литве и Польше не было тех условий, которые бы вызвали массовое антифеодальное движение, как это случилось в 1524—1525 гг. в Германии. Радикальная Реформация в Польше, Литве и Белоруссии выступила в то время, когда революционное движение в Европе, вспыхнувшее в связи с Реформацией (крестьянская

война в Германии, Мюнстерская коммуна, восстания в западных польских городах), было огнем и мечом подавлено феодалами, когда феодально-католическая реакция свирепствовала по всей Европе, а польские, литовские и белорусские феодалы, поддерживаемые Ватиканом и иезуитами, перешли в решительное наступление против реформационного движения.

В условиях жестокой шляхетской диктатуры и наступающей феодально-католической реакции антитринитарии, чтобы сохранить свои общины, вынуждены были отказаться от намечающихся в их среде бунтарских тенденций. В свое учение они вносили элемент послушания властям и решительно осуждали вооруженную борьбу. Оправдание своей тактики они ищут не у бунтующих ветхозаветных пророков, а в мирных, непротивленческих текстах евангелия. Но даже и в этом случае феодальный мир враждебно смотрел на учение плебейско-крестьянских идеологов. Чеховиц признавался, что его учение «находится на подозрении у магистрата», а католические служители называли антитринитариев не иначе, как «бунтовщиками и разбойниками» [51]. Иезуит Поводовский требовал от короля применить к Чеховицу «железную розгу» [52].

Плебейско-крестьянские социологи подвергли резкой критике феодальную систему эксплуатации. Выступление против крепостничества составляло наиболее реальный элемент их социальной доктрины в отличие от других ее сторон, носивших утопический характер. Антикрепостнические идеи антитринитаризма приобретали актуальное звучание, способствовали

активизации классовой борьбы городских низов и крестьянства.

В библиотеке Красиньских в Варшаве находился экземпляр сочинения А. Ф. Моджевского «Об исправлении Речи Посполитой», который принадлежал несвижскому гуманисту Л. Крышковскому. На полях этого сочинения владельцем книги были сделаны интересные пометки, которые проливают некоторый свет на его взгляды. Так, например, там, где у Моджевского говорится о частной собственности, Крышковский замечает: «Эти слова, внимательно проанализированные, нам легко объясняют, откуда берет начало тирания шляхты над подданными». На другой странице он отмечает: «В Литве и на Руси чудовищное рабство подданных». «Я, пожалуй, не знаю, — замечает Крышковский, — было ли египетское рабство тяжелее, чем крепостная зависимость крестьян» [53].

Решительным противником феодальной системы эксплуатации и крепостного права являлся М. Чеховиц. Под непосредственным его влиянием польские шляхтичи Немоевский, Бжезинский и Семяновский отказались от феодальных владений и государственных должностей, продали свои наследственные поместья, отпустив на волю крепостных. Около 1582 г. Чеховиц обратился с письмом к белорусскому магнату Яну Кишке, настойчиво убеждая его отказаться от земельных владений и государственных постов и дать свободу своим подданным [54].

После того как Чеховиц вынужден был покинуть пределы Великого княжества, во главе

белорусских и литовских радикально настроенных антитринитариев стал Якуб из Калиновки. По сведениям Будного, он развернул в Белоруссии и Литве энергичную антикрепостническую пропаганду. В середине 60-х годов XVI в., сообщает Будный, «Якуб из Калиновки начал проповедовать ложное учение, что якобы ученикам Христа не подобает занимать государственные должности, владеть подданными, невольной челядью и т. д. И уже были некоторые из шляхты, проповедников и виленских горожан, которые к этому учению склонялись и с которыми затем он в 1569 г. выехал из Литвы в Раков» [55].

В 1568 г. на синоде в Ивье антикрепостническая партия белорусских и литовских антитринитариев во главе с Якубом из Калиновки и Павлом из Визны дала бой Будному и его сторонникам, оправдывавшим существующую феодально-крепостническую систему эксплуатации. Плебейско-крестьянские идеологи выступили с поражающим по своей силе и страсти обличением существующего феодально-крепостнического режима в Белоруссии и Литве. «Не может и не должно быть среди истинных христиан различия между евреем и греком, между рабом и свободным — все должны быть равны», — заявлял Якуб из Калиновки. «Разве можно назвать христианским то общество, где люди владеют невольниками, а брат господствует над братом и приказывает ему» [56]. Якуб из Калиновки с возмущением отзывался о Будном и его сторонниках, которые владели приходами, закрепленной за ними землей и крепостными крестьянами. Вы, проповедники, за-

являл он, а «подданные вас панами считают»[57]. «Есть только один господин, Иисус Христос, — обращался плебейский идеолог к Будному, — а ты хочешь, чтобы было много господ»[58]. Источником зла, по мнению Якуба из Калиновки, является частная собственность. Христос, поучал он, запрещал своим ученикам стяжать богатство и пользоваться чужим трудом, он благославлял не богатых и богатство, а бедных и бедность. Поэтому «верные» не должны стремиться к богатству и владеть им. Истинный христианин должен отказаться от богатства, продать свое имущество, а деньги раздать бедным[59].

Другой идеолог антикрепостнической партии белорусских и литовских антитринитариев Павел из Визны также решительно осуждал существующую социальную несправедливость и тех, которые «владеют подданными» и «невольную челядь держат в рабстве вопреки слову божьему»[60]. «Если кто иначе думает, — говорил в своем выступлении на синоде Павел из Визны, — пусть отзовется и пусть докажет, что я ошибаюсь. Но я так понимаю и так верю, что верному не подобает иметь подданных, а тем более невольников и невольниц; это язычество — господствовать над своим братом, пользоваться его потом и кровью. Ведь «священное писание» ясно свидетельствует, что бог из одной крови сотворил весь род человеческий, поэтому все мы равны, а раз все мы из одной крови, значит мы все братья; и если мы братья, то как же может брат над братом господствовать? Как может пользоваться его потом?!» — негодовал Павел из Визны[61].

С. Будный, В. Тяпинский и другие прогрессивные шляхетские социологи, оправдывая крепостничество, в то же время настаивали на смягчении феодальной эксплуатации. Будный осуждал тех помещиков Белоруссии, Литвы, Польши и России, которые чрезмерно эксплуатировали своих крестьян, сравнивал их с жестокими египетскими фараонами. Наиболее послушных и трудолюбивых холопов («невольную челядь») можно, он считал, отпускать на свободу. Здесь его точка зрения в определенной степени соприкасается с социальными взглядами русского вольнодумца Матвея Башкина, требовавшего ликвидации института холопства. «Только жестокий фараон, — говорил на синоде в Ивье Будный, — и его неотесанные египтяне могли, раз кого-либо закабалив, никогда уже не отпускать на свободу и вечно держать в рабстве его детей, внуков и все потомство. Этого же обычая и наши литовцы, так же как и русские, крепко, но несправедливо придерживаются. Иногда из-за бочки жита вешают отца, а детей его берут в вечное рабство и безжалостно с ними обращаются»[62].

Прогрессивные шляхетские социологи Будный и Палеолог подразделяли войны на справедливые (оборонительные) и несправедливые (захватнические). Первые они одобряли, вторые осуждали[63]. В сравнении с их взглядами антивоенная концепция плебейско-крестьянских социологов Петра из Гонёндза, Г. Павла и М. Чеховица, которые отрицали всякую войну, выглядит менее зрелой. Однако в ней был заложен глубокий социальный смысл и по своему конкретно-историческому звучанию она иг-

рала не менее значительную роль, чем теоретически более продуманное учение Палеолога и Будного.

К 70-м годам XVI в., когда в среде антитринитаризма разгорелся спор о войне, Речь Посполитая, куда входили Белоруссия и Литва, являлась довольно мощным феодальным государством, победоносно закончившим многовековую борьбу с немецкой агрессией. Мало того, к этому времени она сама все больше превращается в аргессивную державу, направляя свою экспансию против Русского государства. Восточная экспансия с конца XVI в. ложится в основу внешнеполитического курса польских, белорусских и литовских феодалов. Осуждение войны плебейско-крестьянскими теоретиками было по сути дела выражением отрицательного отношения белорусских, литовских и польских горожан и крестьян к агрессивной политике шляхты. Отрицая всякую войну, плебейско-крестьянские социологи, основываясь на конкретно-историческом опыте, полагали, что со стороны феодального государства никакой иной войны, кроме захватнической, не может вестись. Однако необходимо отметить также и слабость военной доктрины плебейских социологов. Во-первых, они упускали из виду допустимость для любого государства вести оборонительные войны. А такая необходимость во второй половине XVI в. все же существовала, так как белорусские, литовские и польские земли подвергались опустошительным набегам крымских татар. Во-вторых, отрицая войну как акцию, сопряженную с насилием и поэтому несовместимую с духом евангелия, они отверга-

ли право народных масс на вооруженное сопротивление эксплуататорам.

Выражая точку зрения народных низов, Л. Крышковский писал: «Бог железо сотворил, но не для того, чтобы из него делать мечи и копья, а для того, чтобы ковать косы, топоры, лемеха» [64].

Осудив эксплуатацию человека человеком, плебейские социологи превозгласили труд обязанностью всех членов общества [65]. Чеховиц писал, что «лучше пользоваться трудом своих рук и ума, чем жить за счет чужого труда» [66]. Он с большим уважением отзывался о труде ремесленников и глубоко сожалел, что не выучился какому-либо ремеслу. Когда иезуит Поводовский презрительно назвал его токарем, Чеховиц отвечал: «То, что меня токарем называют и тем самым пытаются оскорбить, то должен заявить, что я такого звания не достоин, ибо не выучился этому тонкому и особенному ремеслу, в котором много достойных людей прославилось...» [67] «Не надо стыдиться труда,— писал Лаврентий Крышковский, — трудиться не стыдно» [68].

Глубокое уважение к труду и требование от каждого члена общества трудиться вытекали из самой природы взглядов плебейских социологов, выражавших мировоззрение трудовых масс феодального общества. В то же время оно являлось осуждением паразитирующей шляхты и духовенства и отрицанием не только феодальной, но и всякой эксплуатации человека человеком.

Отвергнув церковное таинство бракосочетания, антитринитарии ввели в своих общинах

принцип гражданского брака. Современник сообщает: «Вот каким образом у них вступают в брак: идет мужчина к женщине и спрашивает, хочет ли она быть его женой, если женщина дает согласие, то он ее вводит к себе в дом...» [69] Гражданский брак арианские социологи дополнили признанием развода [70]. Антитринитарии с уважением смотрели на женщину и относились к ней как к равноправному члену общины. Женщины-арианки не только наравне с мужчинами допускались к проповедям, но и сами имели право выступать с кафедры. Так, иезуит Смиглецкий писал, что у ариан проповедником может быть «сапожник, ремесленник..., парубок, женщина». Согласно арианскому молитвеннику 1633 г., составленному польским гуманистом Яном Стоеньским, отношения между мужем и женой должны строиться на основе любви и взаимного уважения. Женщина рассматривается не как раба мужа, обязанная ему беспрекословно повиноваться, а как друг жизни, советчица и помощница. Муж должен являться главой семьи, а не всевластным деспотом [71].

Характерные черты идеологии белорусского, литовского и польского антитринитаризма — интернационализм и веротерпимость. На синоде в Ивье (1568) Якуб из Калиновки провозгласил: все народы равны перед богом. Для антитринитариев никакой роли не играла национальная принадлежность. Взаимоотношения их были основаны на идейной общности и совместной работе. Перед всеми, кто признавал уставные и программные требования антитринитаризма, кто порывал «со светом» и ста-

новился в ряды «верных», открывались двери в братские общины. Помимо белорусов, литовцев, поляков, среди деятелей антитринитаризма были итальянцы, немцы, французы и представители других национальностей.

В противовес фанатизму и нетерпимости господствующих вероисповеданий арианские социологи выдвинули требование религиозной веротерпимости. На точку зрения белорусско-литовского антитринитаризма по вопросу веротерпимости значительное влияние оказала его связь с европейским гуманизмом, в частности взгляды гуманиста Сабастьяна Кастеллио (1515—1563). Будный, выступая за религизную свободу, в сочинении «О светской власти» неоднократно ссылается на Сабастьяна Кастеллио, Целио Курионе и других европейских гуманистов. Принцип религиозной веротерпимости Л. Крышковский и С. Будный отстаивали в сочинении «Беседы святого Юстина» (Несвиж, 1564), в котором они указывали, что каждый человек имеет право свободно определить свои религиозные взгляды [72]. Будный с возмущением осуждал швейцарских теологов Кальвина и Безу за то, что по их приказанию был сожжен на костре Сервет [73].

Согласно взглядам плебейско-крестьянских социлогов, религиозная веротерпимость должна включать все вероисповедания. По мнению Чеховица, в Речи Посполитой «не должен один другого принуждать к своей вере, и это в равной степени относится как к папской вере, так и к вере греческой, которой придерживается наша Русь; каждый исповедывающий свою веру должен пользоваться широкой свободой» [74].

Тем самым арианские социологи решительно осудили реакционную политику феодально-католических кругов, пытавшихся насильно обратить белорусский народ в католицизм.

Вера, полагали идеологи антитринитаризма, — частное дело человека, в которое не должна вмешиваться государственная власть. Не следует навязывать религиозные убеждения и принуждать к принятию того или иного вероисповедания. Будный и Чеховиц полагали, что «необходимо подчиняться властям и выполнять, что они прикажут, но только в соответствии со словом божьим, и не больше» [75]. Такая точка зрения теоретиков раннего антитринитаризма не только означала протест против вмешательства государства в религиозные дела, но и намечала путь для подзнейшей концепции отделения церкви от государства и свободы совести, которую выдвинули антитринитарии в XVII в.

Арианские социологи полагали, что ни одна из религиозных группировок не должна пользоваться государственным покровительством, ибо это ведет к насильственной расправе господствующей религии с представителями оппозиционных вероисповеданий. Борьба между ними должна проходить в идеологическом плане, путем литературной полемики, диспутов и т. д. Но ни в коем случае ни одно из направлений не должно применять насилия.

По отношению к человеку, не разделяющему точки зрения большинства, необходимо применять только средства убеждения. Самое большое наказание — это исключение из данной организации. По мнению арианских со-

циологов, инакомыслящие могут осуждаться только морально, но к ним не должны применяться репрессивные меры со стороны государства или господствующей религиозной организации (тюрьма, конфискация имущества, пытки, изгнание и др.) [76]. Не различие в религиозных убеждениях опасны для государства, а религиозный фанатизм. В основе арианской концепции веротерпимости лежали гуманистические предпосылки. Глубокое уважение к человеческой личности антитринитарии противопоставляли средневековому изуверству, насаждаемому господствующей церковью [77].

Итак, социологическое учение плебейско-крестьянских идеологов осуждало существующий феодально-крепостнический строй. Но оно этим не ограничивалось. Выдвинув лозунг восстановления равенства, существовавшего в первохристианских общинах, плебейско-крестьянские социологи по сути дела потребовали этого равенства в качестве нормы для существующего гражданского мира. Таким образом, это учение выражало идеологию самой решительной части антифеодальной оппозиции — плебеев. Вместе с тем эта же идеология наложила отпечаток на весь характер социального учения плебейских теоретиков антитринитаризма. Прогрессивное в своей критической части, оно было беспомощным и утопичным в конструктивном отношении, ибо ничего не могло противопоставить существующей действительности, кроме мистического «царства божьего». Учение антитринитариев проповедовало не активную революционную борьбу, а пассивное сопротивление.

Однако, несмотря на свою утопичность, социология плебейских идеологов в рассматриваемый конкретно-исторический отрезок времени своими прогрессивными чертами (критическим антифеодальным духом, антикрепостнической направленностью, утверждением труда и осуждением паразитизма господствующего класса, принципами интернационализма и веротерпимости, осуждением агрессивных войн и т. д.) играла положительную роль. Она идеологически вооружала народные низы в их борьбе против существующей феодальной действительности, продолжала революционную традицию в период, когда движение было подавлено.

9. Зак. 1124

ГЛАВА IV

РАЦИОНАЛИЗМ И АТЕИЗМ В МИРОВОЗЗРЕНИИ АНТИТРИНИТАРИЕВ

1. Рационализм и иррационализм в раннем антитринитаризме

Возрождение, связанное с формированием капиталистических отношений, было началом революционного выступления не только против экономических и социально-политических, но и идейных основ феодализма. Одним из основных моментов формирующегося нового мировоззрения было стремление к освобождению человеческой мысли из-под власти церковного авторитета. Борьба за реализацию этого стремления шла в двух областях: в области науки и философии и в области религии.

Первый значительный шаг к освобождению религиозного мышления сделала Реформация, выдвинув положение, что вся религиозная истина заключена в «священном писании» и каждый имеет право здесь ее свободно отыскивать. Это было утверждением независимости личности от церкви, которая на протяжении всей истории заявляла, что обладает исключительной монополией на толкование «священного писания», и всякую попытку свободной и самостоятельной его интерпретации рассматривала как еретическое устремление.

Провозглашенное Реформацией право свободы толкования Библии означало отрицание церковной традиции и в конечном счете вело к упразднению всей теологии и официальной церкви. Положение о свободном исследовании «священного писания» являлось исходным пунктом субъективизации религии, т. е. превращения религии в частное дело каждого человека.

Вопреки официальным декларациям о свободном толковании Библии Лютер и Кальвин также стали на путь католических теологов. Свои догматические системы они оформили в виде официальных конфессий и отступление от них рассматривали как ересь. Подлинными носителями идеи религиозного субъективизма — точки зрения, что религиозная истина является прежде всего истиной субъективной, что ни один внешний авторитет не имеет права навязать ее человеку, если человек своим существом не убедится в ее истинности, — выступили представители радикально-реформационных течений.

В зависимости от того, в чем усматривался внутренний источник истины, религиозный субъективизм радикальных реформаторов принимал различные формы. Для мистиков и спиритуалистов источником истины являлось внутреннее откровение, т. е. мистическое соединение человека с богом посредством его духа. Это примитивная средневековая попытка освобождения личности от авторитета. Представителями этого направления в Белоруссии и Польше были Петр из Гонёндза, М. Чеховиц, Г. Павел, Ян Немоевский и др.

Более зрелым проявлением реформационного субъективизма являлся религиозный рационализм. Он находился в родстве с индивидуализмом эпохи Возрождения, был связан с возрастающей верой человека в силу своего разума.

Главными представителями религиозного рационализма на европейском континенте во второй половине XVI — первой половине XVII в. были антитринитарии, а его родоначальником в Белоруссии — Симон Будный. Свое дальнейшее развитие и завершение система религиозного рационализма получила в учении Фауста Социна и в трудах идеологов позднего социнианизма, которые в своих взглядах вплотную подошли к деизму. Польский и белорусско-литовский антитринитаризм сыграл выдающуюся роль в становлении европейского рационализма XVII в. В то же время он оказал определенное влияние на формирование атеистического и материалистического мировоззрения нового времени.

По мнению исследователя средневекового материализма Германа Лея, «не столько официально признанные системы Альберта и Фомы, сколько взгляды их еретических противников выразили главное направление общественного процесса в то время»[1]. Лей считает, что путь к материализму нового времени начинался с античной философии и шел через Ибн-Сину (Авиценну), Ибн-Рошда (Аверроэса), латинских аверроистов и крестьянско-плебейские ереси. В этом плане немецкий исследователь-марксист дает высокую оценку той роли, которую сыграл белорусско-литов-

ский и польский антитринитаризм в формировании новой философии. «Антиортодоксальный аверроизм и идеи Мюнцера в буржуазно-плебейском движении антитринитариев во второй половине XVI века,— пишет Лей,— выросли в массовое европейское движение, центром которого была Польша периода позднего Ренессанса и Реформации. Это движение оказало влияние на английскую революцию и способствовало тому, что в вопросе о картине мира получила признание антицерковная коперниковская точка зрения» [2].

Вступление белорусских, литовских и польских антитринитариев на идеологическую арену в середине XVI в. началось с атаки на центральный догмат схоластики — троицу. Церковный догмат троицы, иррациональный по своему смыслу, подвергался рационалистической критике на протяжении всего существования христианства. В IV в. его поставил под сомнение александрийский богослов Арий. Несмотря на то что в 325 г. на Никейском соборе догмат троицы был канонизирован в качестве символа веры, в период раннего средневековья он неоднократно являлся предметом острых споров. Схоласты и их идеолог Фома Аквинский утверждали, что, хотя положение о троичности бога и противоречит разуму, его необходимо безоговорочно принять, основываясь на авторитете церкви и слепой вере.

Против этого утверждения резко выступали номиналисты. Отрицательно относился к догмату троицы Пьер Абеляр. В период раннего Возрождения христианский символ веры подверг сомнению итальянский гуманист Пико

делла Мирандола. Антитринитарные воззрения были присущи таборитам, анабаптистам и русским еретикам-вольнодумцам. В начале XVI в. сильная антитринитарная оппозиция существовала в Италии, однако она вскоре была подавлена католической церковью. Наиболее выдающимся предшественником польского и белорусско-литовского антитринитаризма был великий испанец Мигель Сервет, жизнь которого трагически оборвалась в самом расцвете его деятельности.

Опираясь на европейские антитринитарные традиции, радикальные реформаторы Белоруссии, Литвы и Польши также подвергли критике догмат троицы. Начальный период религиозного рационализма в белорусско-литовском и польском радикально-реформационном движении выступал в форме тридеизма (троебожия). Христианская троица была разделена на три самостоятельных и равноправных лица: бога-отца, бога-сына и бога-духа. Этот взгляд нашел выражение в сочинениях Г. Павла, а также в ранних произведениях С. Будного и Л. Крышковского «Об оправдании грешного человека перед богом» (1562) и «Беседа святого Юстина» (1564).

Затем часть антитринитариев от тридеизма переходит к дитеизму (двоебожию), лишив божественной сущности святого духа и представив его лишь в качестве атрибута бога-отца. Наиболее ярким представителем белорусско-литовского дитеизма являлся Петр из Гонёндза, основные положения которого он изложил в сочинениях «О трех» и «О сыне божьем» (1570).

Тенденция к монотеизму, исходящая из рационалистических устремлений антитринитариев, привела большинство из них к унитарной концепции бога. Это направление получило название унитаризма. В свою очередь унитарии подразделялись на сторонников предвечности Христа (они полагали, что Христос существовал до своего рождения) и его противников, более рационалистических в своих религиозных взглядах, полагавших, что Христа не существовало до того, как он родился.

Идеологи антитринитаризма признавали единственным источником религиозного вероучения «священное писание». Для ранних ариан Библия являлась не только источником, но и решающим критерием истинности религиозного суждения. Все, что исходило не от «священного писания», антитринитарии отбрасывали, квалифицируя как человеческие домыслы, идущие в разрез с «чистым словом божьим». В частности, такими домыслами белорусские, литовские и польские ариане считали всю схоластическую теологию и философию, на которых базировалось церковное предание. Петр из Гонёндза заявлял, что «о каждом божественном предмете необходимо судить только на основе тех слов, которыми говорил сам бог через пророков, сына своего и апостолов», и на этой основе он отвергал всю церковно-схоластическую традицию, которая «слово божье искажает и извращает» [3]. По мнению Петра, антихрист ввел в истинную веру самую из худших ересей — обман. Это он доказывал путем кропотливого историко-филологического анализа [4].

Перед идеологами раннего антитринитаризма стояла первоочередная задача: сокрушить церковно-схоластическую традицию — основную идеологическую опору господствующей церкви и феодального строя. Именно в этом направлении они и сосредоточивали свой главный удар. В сочинениях ариан раннего периода бросается в глаза недоверие к разуму, философии и вообще ко всякого рода «человеческим мудрствованиям». Такая позиция присуща всем направлениям предсоцинианского арианизма (за исключением С. Будного). Необходимо подчеркнуть, что философия и разум, против которых выступали антитринитарии, — это философия схоластическая, стремящаяся при помощи софистики доказать правдивость догматов христианства [5].

Дело в том, что греческая философия и ее корифей Аристотель были приспособлены теологами-схоластами к христианскому вероучению и поставлены на службу господствующей церкви и феодализму. Отсюда такая неприязнь первых ариан к философии вообще и недоверие к человеческому разуму, под которым они понимали разум схоластической философии. Следует учитывать также, что антитринитаризм раннего периода — это преимущественно плебейское направление. Поскольку схоластическая философия и догматический разум христианских теологов служили оправданием существующего феодального строя, признавая его вечным и неизменным, постольку они отвергали такую философию и такой разум [6].

Разуму схоластической философии антитринитарии противопоставляли прирожденный

человеческий разум, «здоровый крестьянский разум», как любили выражаться Г. Павел и М. Чеховиц[7]. Однако в применении к «священным текстам» у ариан (сюда не следует относить С. Будного) разум играет подчиненную роль. Рационалистические моменты в интерпретации Библии в раннем антитринитаризме встречаются урывками и не являются методологической основой в подходе к «священным текстам»[8].

Петр из Гонёндза, хотя и отводил значительное место разуму, тем не менее полагал, что посредством разума человек не может до конца постичь смысл «священного писания». Поэтому в том случае, если разум вступает в противоречие с верой, предпочтение необходимо отдавать последней[9]. Он считал, что тайны веры необходимо принимать постольку, поскольку они заключены в Библии, ибо если бог сотворил что-либо непонятное, то на то была его воля[10]. Подвергая критике церковное учение о двух природах Христа, Петр прежде всего выдвигал аргумент, что в откровении мы не находим ничего, что бы подтверждало это положение. К тому же, поскольку это положение еще и противоречит здравому разуму (как видим, разум на втором месте), его необходимо отвергнуть. Петр рассуждает следующим образом: принимая концепцию о существовании двух природ Христа, мы вступаем в логическое противоречие. Так, день страшного суда, о котором Христос знает по своей божеской природе, не известен ему вследствие его природы человеческой. Но это бессмыслица, заявляет Петр, ибо невозможно,

чтобы один и тот же человек и знал и не знал [11].

Таким образом, разум играет довольно значительную роль в подходе Петра к религии, но он ограничен верой и стоит после нее. Когда рационализм человека сталкивается с иррациональным содержанием библейских текстов, Петр из Гонёндза становится на сторону «священного писания».

Взгляд Мартина Чеховица на соотношение веры и разума близок к точке зрения Петра из Гонёндза. Чеховиц считал Библию «фундаментом веры». Несмотря на это, он полагал, что написанное в Библии необходимо принимать не слепо и бессмысленно, а на основе «здорового и справедливого рассудка». Но последнее слово он все-таки оставлял за «божественным откровением». «Всегда больше верь,— писал Чеховиц,— свидетельству слова божьего, нежели утонченным и совершенным выводам и доводам человеческого разума; чтобы ни пришлось по вкусу телесному разуму, верховодить должно слово божье». Следует заметить, что под «утонченными выводами и доводами человеческого разума» Чеховиц имел в виду прежде всего схоластическую философию. Чеховиц полагал, что не следует удивляться, когда в «священном писании» что-либо будет противоречить разуму. Это значит, что бог не дал человеку способности познать эту вещь, не озарил его своим откровением. Человек поймет это тогда, когда бог ему откроет истину [12]. Вместе с тем в ряде случаев Чеховиц допускает критическое отношение к содержанию Ветхого завета [13].

Значение раннего антитринитаризма в истории рационалистической мысли заключалось в том, что он продолжил разрушительную работу умеренных реформаторов. Смелой критикой средневековой схоластики и базирующейся на ней церковной традиции антитринитарии подготовили почву своим преемникам для дальнейшей рационализации религиозно-философских представлений.

2. Рационализм Симона Будного

Первые сомнения в истинности христианского догмата троицы Будный открыто высказал в письме от 10 апреля 1563 г. к цюрихскому теологу Генриху Булингеру [14]. В 1564 г. в соавторстве с Крышковским Будный издал в несвижской типографии книгу «Беседа святого Юстина, философа и мученика с Трифоном-иудеем». В этом сочинении авторы выступили против традиционного понимания троицы [15].

После смерти своего покровителя Миколая Радзивилла Черного (1565) Будный, покинув Клецк, вначале живет в качестве министра в Холхле, недалеко от Ошмян, затем около 1570 г.—в Заславле, под Минском. В 1573 г. он получает место проповедника в Лоске. В середине 60-х годов XVI в. Будный приступил к переводу на польский язык Библии. Существующая в это время Брестская (Радзивилловская) библия 1563 г., переведенная в кальвинистском духе, уже не отвечала религиозно-философским требованиям рационалистически настроенных белорусских и литовских антитринитариев. Будный в корне перерабаты-

вает брестский перевод, используя древнееврейские, греческие, латинские и славянские источники, а также перевод Скорины. Перевод Библии печатался вначале в несвижской типографии М. Кавечинского, а когда владелец Несвижа Миколай Радзивилл Сиротка в 1571 г., перейдя в католицизм, закрыл типографию, печатание осуществлялось, по-видимому, в Заславле. В 1570 г. вышел из печати перевод Нового завета, помеченный несвижской типографией, а в 1572 г. — Ветхий завет, на титульном листке которого указан год, но не указано место издания. Издатели Библии братья Кавечинские и Лаврентий Крышковский без согласия Будного сделали существенные изменения в текстах перевода, не напечатали предисловия и примечаний Будного к Новому завету, не допустили перестановки некоторых библейских книг. Возмущенный таким поступком Будный не признал себя автором этого издания [16]. Но этот удар не подорвал творческого духа белорусского рационалиста. В 1574 г., уже будучи в Лоске, Будный вторично издал свой перевод Нового завета, снабдив его большим предисловием и комментариями.

В чем историко-философское значение этого перевода Будного, чем он отличался от ранее ему предшествующих?

Современники Будного — польские, белорусские и литовские антитринитарии, подвергнув рационалистической критике церковно-схоластическую традицию, остановились перед авторитетом «священного писания». В отличие от своих коллег Будный распространил эту

критику на первооснову христианского вероучения — Библию. Выдающийся гуманист, которого можно поставить на один уровень с Лоренцо Валла и Эразмом Роттердамским, Будный был образованнейшим человеком своего времени. Он являлся прекрасным знатоком древней и современной ему истории, философии, социологии, блестящим филологом, владеющим в совершенстве многими славянскими языками, латынью, греческим, древнееврейским, немецким, французским. Опираясь на гуманистические традиции Лоренцо Валла и Эразма Роттердамского, написавших свои знаменитые критические комментарии к Новому завету, Будный выработал научный метод критики, который основывался на логическом, историческом и филологическом анализе первоисточника.

Историческую и филологическую критику церковной традиции использовали также Петр из Гонёндза, Мартин Чеховиц, Г. Павел. Путем сопоставления библейских текстов с трактатами отцов церкви и католических теологов антитринитарии пришли к отрицанию всей теологической надстройки, всех схоластических терминов и понятий, включая и понятие троицы, указав, что ни одно из этих положений не содержится в Библии. Но они не осмелились привнести рационалистическую методологию в область «божественного откровения». Для них Библия являлась неприкосновенной, и толковали они ее дословно.

Распространив новый метод критики на «священное писание», Будный отказался от вербальной, т. е. дословной, его интерпретации

Он не признавал также, что для толкования Библии необходимо какое-то божественно-мистическое озарение, как это полагали Гонёндз и Чеховиц. Будный считал, что библейские тексты необходимо толковать не буквально, а сообразуясь со здравым смыслом, стараясь уловить общую мысль в их содержании. «Не следует цепляться за слова, считать слоги и заниматься софистикой, необходимо уловить замысел господина нашего Христа и к нему обращать все слова»,— писал Будный [17]. Там, где существовали расхождения между различными переводными вариантами, Будный реконструировал их подлинное содержание исходя из смысла и в соответствии с контекстом. Это было беспрецедентное обращение с текстами «священного писания». Так далеко не осмелился идти даже Эразм Роттердамский.

Тщательно проанализировав на основе этого метода содержание Библии, Будный пришел к исключительно смелым религиозно-философским выводам. Прежде всего он обнаружил в ней столько фальши, нелепостей, подлогов, искажений, что ошеломил не только своих идеологических противников, но и единомышленников. «Есть много неразумных людей,— отмечал Будный в предисловии,— которые читают священное писание, а другие его даже преподают, а что собой представляет его содержание — не знают. И когда эти книги им попадают в руки, они беспечно их читают, не обращая внимания и не зная, что среди них есть больше фальшивых, чем истинных...; особенно книги Нового завета так искажены и фальсифицированы, что больше и

быть не может. А между тем наши милые теологи не хотят этого видеть: все у них правда, что в Библии написано, а если кто иначе утверждает, так за это ему угрожают огнем» [18]. Будный утверждал, «что в Новом завете есть большое число не только ошибок, но и хуже того, фальсификаций», что различные варианты священного писания «между собой не согласуются». «Иногда,— пишет Будный,— в одних словом, двумя, тремя и даже целым стихом больше, чем в других. Иногда одни слова и выражения в некоторых местах противоречат другим» [19]. Будный подтверждает свой тезис, сопоставляя между собой различные варианты Библии. Он ссылаетя на авторитет европейских гуманистов и в первую очередь на «умнейшего и рассудительнейшего мужа Эразма Роттердамского».

В предисловии Будный указывает на три причины, которые повлекли за собой искажение библейских текстов: невежество переписчиков, наличие большого числа еретических отклонений в раннем христианстве, искажение текстов переводчиками.

Наше внимание привлекает второй пункт, где Будный говорит, что в раннехристианский период распространилось большое число анонимных евангельских книг, которые приписывались апостолам: евангелия от Иакова, Фомы, Варфоломея, Никодима и др. По мнению Будного, некоторые места из этих псевдоевангелий вклинились в канонические тексты Библии [20]. Здесь Будный невольно заострял внимание современников на следующий момент: если евангелия от Иакова, Фомы и т. д. не за-

ключают в себе божественного откровения, то почему бы не взять под сомнение канонизированные церковью новозаветные книги Матфея, Марка, Луки и Иоанна? Почему должны считать их боговдохновенными, а не обычным литературным творчеством людей?

Будный обвинил католических и православных церковников, а также протестантских богословов в сознательной, преднамеренной фальсификации библейских текстов. На основе тщательного анализа «священного писания» он пришел к выводу, что в Новом завете нет указаний о троичности божества, что понятие троицы является позднейшей вставкой церковников, на что еще в IV в. указывали ариане [21].

В комментариях к Новому завету Будный обратил внимание на несоответствие генеалогической линии Иисуса Христа у различных евангелистов. Сопоставляя соответствующие места древнееврейского, греческого, латинского и славянского вариантов Библии, он установил, что подлинный текст «священного писания» не говорит о божественном происхождении Иисуса Христа. Обосновывая человеческую природу Христа, Будный полагал, что Христос рожден из семени Иосифа, но, по его мнению, семя привнес в чрево Марии не сам Иосиф, а святой дух [22]. Таким образом, Будный еще не сумел до конца преодолеть христианское учение о непорочности зачатия.

Будный не ставил перед собой задачу дискредитации содержания Библии, а стремился к восстановлению его истинного звучания. Однако критический подход к библейским тек-

стам, помимо воли самого автора, подрывал авторитет «священного писания» в глазах верующих. Это прекрасно понимали современники. Католический профессор Краковской академии Ян Горский заявлял, что Будный «до такой степени писание изменил, что вместе с ним упразднил и веру» [23].

Итак, большая заслуга Будного заключается в том, что он подверг критическому разбору Библию. Подойдя к «священному писанию» не только как теолог, но и как ученый, Будный пришел к чрезвычайно радикальным религиозно-философским выводам. По оценке Г. Мерчинга Будный сделал «первую в мировой литературе попытку всесторонней критики текстов Нового завета» [24].

В течение 1574 г. из-под пера Будного вышло несколько религиозно-философских произведений, в которых он развивал те мысли, к которым пришел в результате критики Библии: «О двух природах Христа», «Против детокрещения», «По поводу аргументов Симлера о двух природах Христа», «Краткое доказательство, что Христос не является таким же богом, как отец», «Письмо к Фоксу».

В 1574 г. выработанную религиозно-философскую доктрину Будный отдал на суд своих коллег. На многолюдном собрании белорусских и литовских антитринитариев в доме у Василия Тяпинского учение Будного было одобрено. Присутствующие выразили пожелание, чтобы основные религиозно-философские положения, изложенные Будным, были напечатаны. «Когда происходило наше собрание в доме дорогого нашего брата Василия Тяпин-

ского,— вспоминает Будный,— я показал всему этому собранию свое исповедание. Прочитав, они не только похвалили его, но и высказали полную солидарность с ним и выразили сильное желание, чтобы оно было напечатано» [25].

Так, в 1576 г. вышло в свет знаменитое сочинение С. Будного «О главнейших положениях христианской веры», в котором он подвел итог своим религиозно-философским поискам. В этом сочинении Будный с особой силой подчеркивал человеческую природу Христа. Он отрицал присутствие в личности Христа двух сущностей — божеской и человеческой. Будный утверждал, что «священное писание» свидетельствует о его человеческой природе [26]. До своего рождения, доказывал он, Христос не существовал. Рожден он, как человек, из семени Давида (Иосиф, согласно Библии, ведет свое происхождение из рода Давида.— *С. П.*), и хотя зачатие, по мнению Будного, произошло сверхъестественным путем в результате вмешательства бога, Христос был зачат, как зачинаются все люди, из семени человека, а не святым духом. Дух, согласно Будному, не совершил сам по себе зачатие, а чудесным образом внес в чрево девы Марии семя Иосифа. «Священное писание» ясно свидетельствует, пишет Будный, «что Христос является истинным человеком из семени Давида, произведенный на свет посредством бога и зачатый не в результате воплощения какого-то духа, а из материи» [27]. «Спросишь,— писал Будный, предполагая возражение со стороны оппонентов,— как мог Иосиф быть отцом

Иисуса, если он не познал его матери? Отвечу: святой дух... совершил пресвятое зачатие, однако осуществил он это не сам по себе и не из какой другой материи, а, согласно завету бога, из семени Давида, которое было не чем иным, как семенем Иосифа, мужа Марии»[28].

Как видим, Будный не смог до конца рационализировать свой взгляд на Христа. Он попытался компромиссно решить эту проблему, путем совмещения естественных и сверхъестественных факторов. Когда Будный говорит, что отец и мать Христа — обычные люди и зачат он из человеческого семени, то здесь он ставит рождение Христа на рациональную, естественную основу. В то же время, признавая способ зачатия, исключающий половое общение, Будный отдает дань библейскому иррационализму, вере в чудеса.

Это слабое место христологии Будного удачно подметил М. Чеховиц и очень едко прошелся по нему в своей работе «Христианские беседы». Иронизируя по поводу непорочного проникновения семени Иосифа в чрево Марии, Чеховиц замечает, что он здесь не видит никакого участия со стороны бога. «Я читал и слышал о том,— пишет Чеховиц,— что нечто подобное уже было, и об этом пишут некоторые физики (медики. — *С. П.*). Случай произошел с одной женщиной, которая забеременела без познания мужчины, потому что неосторожно сидела в бане. Если так было, как пишут, то учение новых иосифчиков о перенесении семени имеет нечто общее с этим случаем»[29].

Сочинение Будного «О главнейших положениях христианской веры» — блестящий об-

разец рационалистической критики Библии. Автор его далек от вербального метода своих современников — антитринитариев. Какого бы места в «священном писании» Будный ни касался, он стремится уловить его смысл, разобраться в его логическом звучании, а не слепо следовать за текстом. Обосновывая человеческую природу Христа и отрицая его божественную сущность, Будный критикует евангелие от Луки (2,52): «И умножились мудрость, годы и любовь Иисуса у бога и людей». «Удивительно и ужасно,— пишет Будный,— что люди не понимают простых вещей... Если бы сын божий являлся сам истинным богом, то как же у бога может прибавляться мудрость, годы и любовь? Разве истинный бог не вечно мудр? Разве он имеет возраст?» По поводу другого места из Нового завета, в котором евангелист Лука пишет, что Христа в течение сорока дней искушал дьявол (4, 1 и 2), Будный замечает: «Как же может сатана искушать вечного бога?» [30]

Известный американский исследователь антитринитаризма Уилбер, давая оценку сочинению Будного «О главнейших положениях христианской веры» на фоне реформационной литературы тогдашней Европы, пришел к выводу, что оно являлось наиболее радикальным произведением XVI в., подвергавшим критике официальное христианское учение [31]. Не удивительно, что оно вызвало бурную реакцию как со стороны католического духовенства, так и в лагере протестантских теологов. С особой силой на Будного обрушились иезуиты. По мнению иезуитского полемиста Решки, Буд-

ный являлся «самым большим врагом живого бога и самым ужасным чудовищем, какое произвело на свет человечество» [52].

За что же Будного так ненавидели католические, православные и протестантские теологи? Согласно учению господствующей церкви, человечество познало истинного бога только через сына его — Иисуса Христа. «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к отцу, как только через меня»,— говорит Христос у евангелиста Иоанна (14,6). Христос и его апостолы, как учит патристика, основали христианскую церковь, наделив ее божественным авторитетом, дав ей право выступить в качестве посредника между богом и людьми. Лишив Христа божественной сущности, Будный не только нанес удар по божественному авторитету церкви, но и разорвал связь между богом и людьми, подорвал искусно сконструированный христианскими теологами мост от бога к людям.

Христология Будного невольно ставила перед современниками вопросы: если Христос не сын божий, а простой человек, то как же он может выступать от имени бога, где гарантия, что его учение содержит в себе божественное откровение, а не является религиозно-этическими сентенциями обычного проповедника, и, наконец, если не через Христа, то каким же образом узнать о существовании бога? Развенчав личность Христа, Будный тем самым поколебал веру в самого бога.

Вот почему, как никто из современников, Будный являлся мишенью отчаянной травли со стороны католических, православных и про-

тестантских теологов. Иезуит М. Лащ писал о Будном: «Он таким богохульником был, что у всех вызвал отвращение, а перед смертью стал жидовствующим, а когда его на смертном одре спросили, что он думает о Христе, ответил: если при жизни к нему не питал особого расположения, так теперь тем более» [33].

К христологическому учению Будного крайне отрицательно отнеслись также и плебейские социологи, и в первую очередь Чеховиц. Дело в том, что Будный, отвергая божественную природу Христа, разрушал тем самым хилиастическое здание Чеховица и его последователей. Чеховиц считал Христа по плоти человеком, но по духу богом [34]. Именно в силу своей божественной сущности в хилиастическом учении Чеховица Христос выступал как мессия, под руководством которого будет преобразован феодальный мир в царство равенства и братства [35]. Будный, лишив божественной природы Христа, исключил возможность его выступления в роли мессии. Тем самым распадалась вся хилиастическая концепция Чеховица. «Эти люди,— писал о Будном и его школе Чеховиц,— ведут от Христа к Моисею, от евангельской свободы к ветхозаветному рабству, от Нового завета к Завету ветхому... Они хотят развенчать Иисуса Христа, спасителя нашего: якобы он не был мессией, якобы он за нас не принял смерти, не воскрес из мертвых и не будет царствовать во славу бога» [36].

Именно на этой почве произошло столкновение плебейского утописта и мечтателя Чеховица с трезвым рационалистом Будным.

3. От религиозного рационализма к атеизму

Атеистические и материалистические воззрения рассматриваемой эпохи были тесно связаны с религиозным рационализмом. Вольнодумцы нередко приходили к смелым атеистическим и материалистическим выводам. Поэтому религиозный скептицизм служил источником возникновения атеистических и материалистических взглядов.

Весь критический дух религиозно-философского учения Будного и его рационалистическая методология неизбежно направляли мышление современников в сторону атеизма. Эту особенность религиозной философии антитринитариев в свое время хорошо подметили иезуиты. Несмотря на то что они пытались сгустить краски, доля истины в их перспективной оценке антитринитаризма существовала. Иезуит Поводовский считал, что антитринитарии являются главными носителями антифеодальных и атеистических идей в Белоруссии, Литве и Польше. «Ничего другого эта секта не добивается, — писал он об антитринитариях,— как сбросить с неба бога, из церкви убрать его наместника, из Речи Посполитой изгнать короля и господ... из сердец людских веру». «Более того,— пишет Поводовский,— некоторые из них, признающие, что душа человека умирает вместе с телом, подобно древним эпикурейцам, отвергли бессмертие, а затем и самого бога» [37].

Феодально-католическую реакцию чрезвычайно беспокоило, что философия антитринитариев способствовала развитию в обществе

атеистических представлений. По мнению Поводовского, в результате распространения антитринитаризма в Белоруссии, Литве и Польше «многие склонились к языческим безбожникам, утверждающим, что душа человека умирает вместе с телом»[38]. «Подумать только,— возмущался по поводу христологического учения Будного примас польской церкви архиепископ гнезненский С. Карнковский, — до такого безумия дошли, что заявляют: нет бога. Когда Христа не признают богом, то иначе и нельзя это расценивать, как отказ от бога вообще»[39].

Действовавший на территории Белоруссии и Литвы иезуит М. Лащ (Жебровский) писал, обращаясь к белорусским и литовским антитринитариям: «Вы такими святыми стали, что и ада не боитесь, и о небе не заботитесь, ибо в одном гробе хороните и ад, и небо, и души, и тело, а о другом небе и аде и знать не хотите. Ведь говорил же перед смертью один из вас: ада не боюсь, о небе не беспокоюсь,— и с этим испустил дух. Ему только гроб на высокой горе поставили: теперь все небо его»[40].

Большую роль в распространении идей, подрывающих основы христианского мировоззрения, играли диспуты, которые устраивали литовские братья с иезуитами. На них присутствовали крестьяне, горожане, шляхта. В январе 1594 г. один из таких диспутов состоялся в Новогрудке, где с иезуитом М. Смиглецким дискутировал белорусский антитринитарий Ян Лициний. Последователь христологической концепции Будного Лициний на диспуте защищал тезис, что Христос в силу своей человеческой природы не являлся твор-

цом мира. Опровергая точку зрения Лициния, Смиглецкий утверждал, что подобный взгляд может привести к полному отрицанию творца. «Посредством этого аргумента,— обращается Смиглецкий к Лицинию,— ты придешь к заключению, что и бог-отец не является творцом» [41].

Итак, современники видели, что в рационалистическом учении антитринитаризма заложены атеистические корни. Попытаемся разобраться, насколько они были правы.

Еще на заре творческой деятельности Будного волновали вопросы: существует ли потусторонний мир, что собою представляет жизнь человека, в какой связи находится его тело и дух? Впервые ответить на эти вопросы белорусский гуманист попытался в 1562 г. в «Катехизисе». В своем первом сочинении Будный отверг христианское представление об аде как о каком-то реально существующем загробном мире, где души умерших обречены на вечные муки, назвав все это «старечскими баснями». Однако, отвергнув конкретно существующий ад, Будный допускал существование ада символического, под которым он понимал психологическое чувство страха человека за свои проступки [42].

На страницах «Катехизиса» Будный пришел к выводу, что душа не может существовать отдельно от человеческого тела, и близко подошел к мысли, что со смертью человека погибает и его душа [43]. Но в «Катехизисе» он еще не решился окончательно отвергнуть бессмертие души, и это объясняется, по всей вероятности, тем, что его рационалистические

устремления сдерживались авторитетом «священного писания».

Огромная работа, которую Будный проделал по критическому анализу библейских текстов, дала ему возможность еще больше укрепиться в том мнении, что в «священном писании» нет указаний о существовании загробного мира, что потусторонняя жизнь человека ограничивается местом его погребения. В своих критических комментариях к Новому завету Будный дал историческое объяснение тем местам, на которые обычно ссылались церковники при обосновании учения о загробных муках. Так, он следующим образом комментирует библейское выражение «геена огненная». У древних евреев существовала долина, где они приносили в жертву своему богу младенцев, которых сжигали живьем на огне. Эта долина носила название «Гехена». Отсюда место, где люди обрекались на жестокие мучения, получило название геены огненной, «что мы обычно адом называем»[44]. Такое объяснение Будного опрокидывало христианское представление об аде как о каком-то реально существующем божьем наказании грешникам и ставило это понятие на чисто мифическую основу. Отвергнув загробный мир, Будный окончательно пришел к отрицанию бессмертия души. Эта мысль, высказанная им в 1576 г. в сочинении «О главнейших положениях христианской веры», явилась логическим завершением его философских исканий и торжеством рационалистических взглядов над традиционно-христианским пониманием данного вопроса. «Душа, — писал

Будный,— является не чем иным, как единственно или жизнью человеческой, или его телом, но чтобы какие-либо души после смерти существовали, терпели муки или радовались на небе, то это настоящие басни» [45]. Таким образом, он поразил мечом критического разума двух чудовищ христианского вероучения — бессмертную душу и загробный мир.

Будный не был одинок в своих взглядах. Многие из антитринитариев в Белоруссии и Литве придерживались этой точки зрения.

В 1589 г. Будный и Фабиан Домановский провели диспут с иезуитами в Полоцке. Предмет спора точно не известен, но, по некоторым сведениям, Домановский защищал тезис, что душа гибнет вместе с телом человека. Когда иезуиты обратились к Будному высказаться на этот счет, он уклонился от прямого ответа и сказал, что это вещь сомнительная и еще окончательно не изучена [46]. Будный, конечно, покривил душой, так как он уже ясно и вполне определенно высказался по этому вопросу тринадцать лет тому назад. Но причин для такой осторожности у Будного было больше чем достаточно [47].

Дело в том, что в это время Будный подвергался страшной травле со стороны католической реакции. На страницах иезуитских сочинений в его адрес раздавались ничем не прикрытые угрозы. Только покровительство Яна Кишки спасало Будного от окончательной расправы.

Учение Будного послужило теоретической базой для нонадорантизма — религиозно-философского направления, которого придер-

живалась значительная часть белорусских и литовских антитринитариев *. Отрицание божественной природы Христа было отличительной чертой этого направления. Поскольку Христос—простой человек, полагали нонадорантисты, ему не следует поклоняться. Представители нонадорантизма воспитывались на сочинениях Будного, и поэтому они критически относились к Библии. Так, Даниил Белинский «собрал несколько сот нелепостей и противоречий в Новом завете» [48].

Стремясь развенчать божественную сущность Христа, нонадорантисты подвергли резкой критике евангельские книги. Это дало основание идейным противникам обвинить их в третировании новозаветной части библии, в пристрастии к Ветхому завету.

Религиозно-философское учение нонадорантизма было близко взглядам белорусско-литовского атеистического движения второй половины XVI в., получившего у современников название «эпикуреизма», или «поганожидовства». Так, некоторые из нонадорантистов

---

* А. Любенецкий выделяет Белоруссию, Литву и Украину как страны, где религиозно-философское вольнодумство получило наиболее широкий размах. «Среди них,— пишет Любенецкий об антитринитариях Речи Посполитой,— были особенно упорные в своих заблуждениях, которые не верили в нашего господа Иисуса. И больше всего сатана рассеял их по Литве, Белой Руси, Подляшью, Волыни и Украине. Одни из них Ветхий завет с евангелием смешивали, другие Ветхий завет выше евангелия ставили и жидовство проповедовали. Вождями их были Пекарский, Будный, Глириус, Белинский, Гарлинский, Доманевский и много других ученых людей».

Белоруссии и Литвы отрицали бессмертие души и существование загробного мира. Поэтому не удивительно, что многие представители нонадорантизма в результате рационалистической эволюции подошли к атеизму[49].

Итак, выдающаяся заслуга Симона Будного заключалась в том, что он осмелился вторгнуться с рационалистической критикой в область «божественного откровения». В этом смысле его следует считать одним из основоположников библейской критики, предшественником Спинозы. Рационалистический метод Будного расчищал путь не только для развития новой философии, но и для развития точных наук.

Рационалистическое учение белорусско-литовского антитринитаризма способствовало формированию на территории Белоруссии и Литвы атеистической и материалистической мысли. Сохранились многочисленные упоминания современников об атеистическом движении в Белоруссии и Литве во второй половине XVI в. Творения самих белорусских и литовских атеистов до нас не дошли: феодально-католическая реакция сделала все, чтобы вытравить из памяти народа и предать забвению имена и учение этих, по выражению Г. Мерчинга, «вольтерианцев XVI века»[50]. Сочинения атеистов и материалистов тщательно уничтожались, а их имена предавались проклятию. В большинстве случаев мы узнаем о них из иезуитских полемических памфлетов, сочинений антитринитариев и единичных сохранившихся источников. Весьма вероятно, что существуют необнаруженные до-

кументы, но для этого необходимы широкие археографические поиски *.

Итак, что говорят современники? Первое известное нам упоминание о существовании атеистического направления «эпикурейцев» встречается в белорусском «Катехизисе» 1562 г. На его страницах Будный осуждает «оных, которыи не веруют, абы бог был» и относит к ним «нечестивых епикуреи», которые «осмеивають бога и слово его за басьни осужають»[51]. В 1574 г. в предисловии к Новому завету Будный снова касается белорусско-литовского «эпикуреизма». Как явствует из его сообщения, за двенадцать лет, прошедших со времени выхода в свет «Катехизиса», атеистическое движение в Белоруссии и Литве значительно продвинулось вперед. «Эпикурейцы» издали несколько атеистических сочинений и приобрели некоторое число последователей в обществе **. «В настоящее время,— пишет Будный,— некоторые, отказавшись от сына божьего и примкнув к жидовствующим (Будный имеет в виду «эпикурейцев». — *С. П.*) ... заявляют, что евангелист неверно пишет, желая этим пока-

---

* Так, иезуит М. Лащ пишет, что «существуют позвы и записи по городам литовским, из которых каждый может узнать, какими безбожниками являются нурки» (т. е. белорусские и литовские антитринитарии). Нурками их называли за то, что они, принимая вторичное крещение, выполняли обряд погружения в воду. (S. Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica, s. 52.).

** Несмотря на некоторые общие черты белорусско-литовского «эпикуреизма» с одноименным учением древнегреческого философа Эпикура, эти философские течения не тождественны.

зать, что евангелисты и прочие апостолы писали не по внушению святого духа, но разные басни сочиняли... а некоторые из них написали гнусные, богохульные и безбожные книжки, в которых всякую фальшь и прочие позорные вещи бесстыдно стараются приписать святым апостолам; эти богохульства некоторые сумасброды с шумом восприняли и разнесли по Польше, Литве и Руси, причиняя этим большой вред простым людям»[52].

Чеховиц, издав в 1575 г. «Христианские беседы», отмечал в предисловии, что одна из задач, которую он ставит перед своим произведением,— предотвратить влияние на людей безбожников, которые «безнаказанно наострили свои перья и распустили свои бессовестные языки и тем самым перед людьми всех сословий накладывают на нас (т. е. на антитринитариев.— *С. П.*) покрывало, которым сами они давно себе лица прикрыли»[53]. Чеховиц опасался, что атеистическая пропаганда «эпикурейцев», в своей основной массе вышедших из антитринитаризма и по сути дела близких ему по духу, скомпрометирует антитринитариев перед лицом шляхетского общества и вызовет преследования со стороны властей.

Кто же они, эти безбожники? «Я имею в виду тех,— пишет Чеховиц,— которые отвергли священные тексты нашего Нового завета, отбросили Иисуса Христа и кровь его... предварительно надругавшись над ней,— о чем свидетельствуют их книги, которые они в большом количестве распространили между людьми, — и захотели повести людей к богу, Моисею и Ветхому завету. Но отбросив и это

все, они обратились к каменным заповедям *. И сделали это потому, что, по их утверждению, они согласуются с... Платоном, Аристотелем и с другими языческими философами. Тем самым они от самого бога отреклись и человеческий стыд совершенно утратили. И это они делают с большой смелостью, стремясь обольстить весь мир» [54]. Прежде всего заметим, что Чеховиц здесь очень ярко изложил процесс эволюции белорусско-литовского нонадорантизма к «эпикуреизму». Отрицание отдельных текстов Нового завета и божественной сущности Христа — это еще нонадорантизм. Но когда вольнодумцы, по сведению Чеховица, не остановились на этом и отвергли все «священное писание», оставив только десять этических заповедей, они уже стояли на пороге атеизма.

Итак, «эпикурейцы» из всей Библии оставили только десять ветхозаветных этических заповедей. Соединив ветхозаветную этику с древнегреческой философией (отсюда и название «поганожидовствующие»), эти вольнодумцы, как полагает М. Чеховиц, «от самого бога отреклись».

В изложении Чеховица перед нами предстает своеобразная эклектическая философская система, приближающаяся к атеизму. И мы бы точно не смогли установить, действительно ли «эпикурейцы» отрицали бога или так Будный и Чеховиц полагали только, если бы в нашем распоряжении не было других, более четких и определенных сведений на этот счет.

---

* Десять заповедей божьих, или по гречески декалог. (Вторая книга Моисея, или Исход, 20, 1—7).

В 40-х годах прошлого столетия русский исследователь Бодянский обнаружил в Познанской публичной библиотеке документ под названием «Позов одному русскому секты эпикуровой», датированный 1592 г. Согласно этому документу, к ответу в Главный литовский трибунал привлекался земский мозырский судья Стефан Григорьевич Лован [55].

История с Лованом, по-видимому, была довольно широко известна в Белоруссии и Литве. Помимо «Позова», о ней сообщают иезуиты М. Лащ и С. Решка [56]. В частности, Лащ в 1597 г. писал: «Это происходило недавно, в Литве на прошлом Виленском трибунале, когда шляхта призвала одного судью, по имени Ловейка, судью в повете Литовском в Мозыре, так как он не верил, что души могут быть живыми, но считал, что они такие же, как и у животных. Он не верил в воскресение из мертвых, в судный день, к тому же еще добавлял, что мир не сотворен, а существует извечно».

Таким образом, Стефан Григорьевич Лован являлся представителем белорусского «эпикуреизма». В 90-х годах XVI в. он уже убежденный атеист. Но к атеистическому миропониманию он пришел не сразу, а в результате довольно длительной рационалистической эволюции. Об этой эволюции, правда, очень путанно говорит Решка: «Некий Лован в Литве, из иудея превратившийся в христианина, из христианина в цвинглианца и, напоследок, в атеиста, в состоянии полного безбожия умер, совершенно не веря в воскресение из мертвых» [57].

Во всяком случае ясно одно, что к атеизму Лован пришел через нонадорантизм. Полагая это, мы опять-таки опираемся в первую очередь на «Позов...», который в ряду сведений о Ловане вызывает наибольшее доверие. «Позов...», прежде чем обвинить Лована в атеизме и материализме, обвиняет его в антитринитаризме и нонадорантизме: Лован не признает «бога в тройцы единого» и не считает «Христа збавителя сыном божьим». Можно предположить, что рационалистическая пропаганда Будного и его последователей, атеистическое брожение на территории Белоруссии и Литвы в значительной степени способствовали тому, что Лован, как и другие его современники-нонадорантисты, порвал с религией.

Как полагает В. А. Сербента, в решении основного философского вопроса Лован стоял на материалистических позициях. Человек, учил он, «яко пес кровю албо бидле сходит, и штоколвек есть на свете, то все само през себе: земля, древо, вода и иншие речи сталосе, и так веки веком будет» [58]. Лован отрицал существование отдельной от человеческого тела души и потустороннего мира: «души в человеку, раю и пекла нет и судного дня не будет» [59].

Он «не верил, что души могут быть живыми, но считал, что они такие же, как и у животных. Он не верил в воскресение из мертвых, в судный день, к тому же еще добавлял, что мир не сотворен, а существует извечно» [60]. Не только философские, но, по всей вероятности, и социальные взгляды Лована носили радикальный характер: «кому же лихо — тут пекло, а кому добро — тут рай» [61].

Таким образом, взгляды Лована в какой-то степени характеризуют мировоззренческую систему белорусско-литовского атеистического течения — «эпикуреизма».

Яркой фигурой атеистического направления в Белоруссии и Литве являлся Каспер Бекеш (1520—1579). Выходец из венгерской шляхты, он с 1557 г. служил при дворе венгерского князя Яна Сигизмунда Запольи, являлся его ближайшим советником и руководителем внешней политики, выполняя по поручению князя ответственные дипломатические задания. После смерти своего патрона Бекеш выступил соперником Стефана Батория на семиградский престол и даже не остановился перед вооруженной борьбой, но в 1575 г. потерпел поражение, лишился всех своих владений и бежал в Польшу. После занятия польского престола Стефан Баторий оказался чрезвычайно великодушным по отношению к Бекешу: он не только простил его, но и пожаловал поместье недалеко от Гродно и сделал его воеводой [62].

Бекеш, по-видимому, еще в Семиградьи примкнул к антитринитаризму. Во всяком случае в Белоруссии, по сведениям М. Лаща, он близко сошелся с наиболее рационалистической частью ариан, а затем стал атеистом [63]. Умер Бекеш в Гродно. Так как ни одна церковь не соглашалась его как атеиста хоронить на своем кладбище, то по приказу короля тело Бекеша было перевезено в Вильно и погребено на Лысой горе, названной впоследствии горой Бекеша. По завещанию самого Бекеша на его надгробии была сделана эпитафия следую-

щего содержания: «Все сам имею: не верю в бога, не жажду его неба, не боюсь ада, не надеюсь на его милосердие и не признаю его суд. У меня нет грехов, и ни перед кем я не остался в долгу. Всегда я надеялся на себя и в жизни был трудолюбив. Я не тревожусь о судьбе своего тела и еще меньше о судьбе своей души. Она умерла вместе со мной, и это я смело утверждаю. У меня не будет работы, которую придумали себе другие: воскреснув из мертвых, разыскивать свои души» [64].

Последовательницей белорусско-литовского «эпикуреизма» являлась дочь Радзивилла Черного Елизавета Мелецкая (1550—1591) [65].

Таким образом, во второй половине XVI в. в Белоруссии и Литве существовало весьма значительное атеистическое движение, последователи которого носили название «эпикурейцев». Белорусско-литовская атеистическая мысль была самым тесным образом связана с рационалистическим учением антитринитаризма. Связь эта заключалась в том, что рационалистический подход к проблемам теологии в конечном счете привел многих белорусских и литовских антитринитариев к атеистическому и примитивно-материалистическому миропониманию.

4. Философия социниан

Социнианизм явился дальнейшим шагом вперед в рационалистическом развитии религиозно-философской доктрины антитринитаризма. Необходимо отметить, что термин «социнианизм» не совсем отвечает содержа-

нию, которое в него вкладывается. В XVII—XVIII вв. в Западной Европе понятие «социнианизм» зачастую применяли к определению всего антитринитаризма — и досоцинианского и послесоцинианского. Западноевропейские мыслители в ряде случаев не располагали достоверными сведениями о раннем антитринитаризме, и с их легкой руки все идейное наследие польского и белорусско-литовского антитринитаризма получило название социнианизма.

Социн действительно сыграл важную роль в рационализации доктрины антитринитаризма. Однако он явился лишь выразителем тенденции, которая определенно наметилась в конце XVI в. в белорусско-литовском и польском антитринитаризме. Проявление этой тенденции было обусловлено конкретно-исторической обстановкой и выразилось в перенесении центра тяжести в арианской доктрине из социальной области в область религиозно-философскую. Наиболее ярко проявилась эта тенденция в творчестве Симона Будного. Учение Будного было переходным и связующим звеном от раннего арианизма к социнианизму. Вся последующая творческая деятельность Социна и его последователей проходила под значительным влиянием идей, выдвинутых Будным во второй половине XVI в.

Итак, в дальнейшей разработке арианской доктрины Социн и его последователи опирались на рационалистический опыт раннего антитринитаризма, и главным образом на критическую практику Будного. В первую очередь это проявилось в отношении социниан к бо-

жественному откровению. Согласно социнианскому «Катехизису» 1680 г., откровение в своей основе понятно, ясно и доступно каждому. Откуда же столько различий в интерпретации «священного писания»? В неясности некоторых текстов Библии, в субъективном характере человеческого мышления.

Чтобы исследовать «священное писание» и понять его наиболее трудные места, «Катехизис» рекомендует: уловить смысл контекста и тогда приступать к исследованию, сравнить трудный текст с тождественным ему, но более понятным, сравнить интерпретацию трудного текста с общей тенденцией «священного писания», чтобы не было противоречий. Разум — решающий критерий религиозной истины. Текст «священного писания» необходимо интерпретировать таким образом, полагали социниане, «чтобы ничего не определять, что бы могло противоречить здравому разуму»[66].

Нетрудно заметить, что социниане здесь пошли по пути, намеченному Будным. Однако по сравнению с Будным социниане более критически подходили к божественному откровению. В частности, они пришли к выводу, что хотя «священное писание» в своей основе безошибочно, однако в вопросах второстепенных оно может содержать ошибки и противоречия. Взгляд, что апостолы могли ошибаться, таил в себе взрывчатку, которая со временем могла до основания подорвать божественный авторитет Библии. Эту черту социнианской доктрины метко подметил Пьер Бейль (1647—1706) в своем «Историческом и критическом словаре». «Отрицая веру в то, что противоре-

чит разуму,— писал Бейль,— ариане прокладывают дорогу деизму и атеизму... Во всяком случае они им открывают двери своей интерпретацией библейских текстов... Из их объяснений вытекает, что апостолы, ослепленные восторгом перед личностью Иисуса Христа, излагая его учение, употребляли чрезвычайно преувеличенные выражения, которые больше вытекали из их восторженного энтузиазма, чем из непосредственной инспирации святого духа. Если стать на эту точку зрения, то Библия будет иметь не больший авторитет, чем панегирики в честь святых. Подрывая божественный характер Библии, они сокрушают все откровение, в результате чего религия заменяется спором философов» [67].

В своих представлениях о смерти и бессмертии Социн и его преемники также опирались на традиции Будного и Гжегожа Павла. Социн полагал, что человек по своей природе смертен. Смерть не является чем-то необычным, противным человеческой природе, а заключена в ней самой. Бессмертие, по мнению Социна, это награда, которую могут получить все, кто следует заветам Христа. Христианское учение о муках ада Социн считал нелепым и совершенно несовместимым с понятием бога как наивысшей добродетели. Безбожники понесут наказание, которое будет заключаться в том, что они будут подвергнуты полному уничтожению без всякой надежды на воскресение. Смерть означает превращение в ничто. Для безбожника она единственное наказание. Он мог бы получить вечное блаженство, но не получил его [68]. Адские муки — это «обычная

фикция, подобная той, которую создали древние поэты о Сизифе и Тантале»[69]. Таким образом, социниане, так же как и Будный, причислили муки ада к области мифологии.

Наиболее ярко рационализм социниан проявился во взглядах на соотношение веры и разума. Чтобы уяснить, в чем же выражался религиозный рационализм Социна, необходимо показать, как относился к категориям веры и разума Фома Аквинский.

Фома полагал, что посредством разума можно обосновать основные положения религии, но считал, что истинность откровения не нуждается в рациональном обосновании, а покоится на полном доверии к его авторитету. Разум лишь подтверждает авторитет истинности откровения. Единственным судьей, который определяет истинность слова божьего, т. е. «священного писания», является церковь. Адекватное понимание и изложение смысла слова божьего, заключающегося в откровении, гарантирует церкви взаимодействующая с ней сила святого духа. Церковь и ее глава — папа являются вторым после откровения авторитетом в делах веры. Из «священного писания» не следует извлекать больше того, что извлекает из него церковь. Нормой веры для человека должно являться не само содержание откровения, а его церковная интерпретация. Разум подчинен вере. Если какое-либо определение разума находится в противоречии с догматами веры, то это является результатом слабости разума. Человеческий разум может ошибаться, в то время как догматы веры безоговорочно истинны[70].

По мнению Социна, наивысшим судьей в делах веры является бог. Однако завещанное людям «священное писание» не может являться в делах веры приговором в последней инстанции, так как сам бог не доводит до людей смысл своей интерпретации.

Решающим интерпретатором религиозной истины, заложенной в откровении, по мнению Социна, является человеческий разум.

Социн считал, что рациональные аргументы сами по себе недостаточны, чтобы убедить человека в существовании бога и истинности откровения. Религия, по его мнению, покоится не на знании, а на вере в авторитет «священного писания».

Если аргументы разума бессильны убедить человека в истинности религиозных догматов, то что же тогда является определяющим для принятия религии? Фома и протестантские богословы указывали здесь на сверхъестественные факторы: волю божью, силу святого духа. Социн отверг такое объяснение. Внутри человека идет борьба между голосом добра и голосом зла. Что выбрать — зависит от воли самого человека. Кто выбирает добро, тот принимает веру в бога, кто выбирает зло, тот никогда не сможет уверовать. Таким образом, согласно Социну, вера человека зависит от моральных позиций самого человека.

Итак, и Фома и Социн в основу религии ставили авторитет. Но у Фомы этим авторитетом является церковь, у Социна — откровение. По мнению Фомы, высшим судьей истинности откровения является церковь, которая взаимодействует со святым духом, по мнению

Социна,— индивидуальный человеческий разум, направляемый волей человека.

Согласно протестантским теологам, оправдание человека перед богом возможно только путем иррациональной веры. Это положение свидетельствует о крайнем антропологическом пессимизме теоретиков умеренной реформации. Человек наказан за первородный грех. Бог смилостивился и послал спасителя—Христа. Человек будет оправдан не посредством своих собственных сил и энергии, а в результате искупительной жертвы Христа. Необходимым условием оправдания является вера, но она не заслуга человека, а дар божий· Таким образом, в представлении протестантских богословов человек — существо, полностью зависимое от бога, лишенное какой бы то ни было инициативы.

По мнению Социна, вера основывается на том, что человек не только признает бога, но и выполняет его наказы, которые изложил людям Христос. Кто говорит, что верит, но не выполняет наказов Христа, тот на самом деле не верит. Вера без добрых дел ничего не значит.

Для Социна понятие добрых дел было связано только с моральной стороной жизни человека. В спасении человека, по мнению Социна, решающую роль играли не милость божья, не вера, не догматы и даже не принадлежность к той или иной религии, а сам человек, который должен был выполнять лишь одно условие — жить согласно с евангельской этикой. Таким образом, ценность человека, в представлении Социна, зависит не от его религиозных взглядов, а от его жизненной прак-

тики. Это был гуманистический взгляд на человека, человек переставал быть абсолютно зависимым от воли божьей и становился самостоятельным творцом своей судьбы.

Из учения Социна вытекали и другие, не менее важные выводы. Поскольку вера зависит только от внутренних побуждений самого человека, а в религии решающую роль играют этические принципы, постольку нет никакой нужды в существовании какого-то посредника между богом и людьми, каким представляет себя господствующая церковь. Отвергнув тезис об исключительности спасения в пределах одной церкви и открыв двери неба для людей различных вероисповеданий, Социн тем самым утверждал принцип религиозной веротерпимости.

Социн допускал возможность познания религиозной истины помимо откровения. Критерий этой истины заложен в самом человеке и зависит от его воли. Этим положением Социн в то же время и закрывал дорогу для дальнейшей рационализации религии, ибо решающим фактором в принятии религиозной истины он считал не разум, а этические позиции человека.

Этот иррационализм преодолели теоретики позднего социнианизма: Ян Крелль, Иоахим Стегман-старший, Самуэль Пшипковский, Ионаш Шлихтинг, Людвиг Вольцоген, Анджей Вишоватый.

Не отвергая моральной стороны религиозной концепции Социна, они перенесли центр тяжести в религии на интеллектуальную сторону. Если у Социна — верит человек или

нет — зависит от его этической настроенности, то у Вишоватого этот вопрос решает в первую очередь разум. По мнению Вишоватого, в «священном писании» заключена истина. Кто в этом сомневается, того можно убедить доводами разума, дополнительные доводы дает нам природа. Без рационального подхода нельзя понять откровения, без разума не может быть самой веры. Верить можно только в то, что считаешь истиной, а определить, что является истиной, а что фальшью, можно только посредством разума. «Как глаза,— писал Вишоватый в своем сочинении «О религии согласной с разумом, — являются органами зрения, уши — слуха, нос — обоняния..., так же и разум является органом, который дан богом человеческому существу, чтобы постигать истину и отделять ее от фальши, он является как бы внутренним оком человека»[71].

Стегман и Вишоватый выдвинули положение, что разум является не только судьей религиозной истины, но может служить наряду с откровением и ее источником. Эта оговорка ставила под сомнение необходимость откровения. Таким образом, эволюция социнианизма шла в направлении безоткровенной, естественной религии.

В позднем социнианизме наметилось два направления: сенсуалистическое и рационалистическое. Рационалистическое направление представляли Стегман, Пшипковский и Вишоватый. На формирование их взглядов оказали влияние не только рационалистические традиции антитринитаризма, но и соприкосновение с картезианской философией. На позициях

сенсуализма стояли Ян Крелль, Валентин Шмальц, Ионаш Шлихтинг и Людвиг Вольцоген. Крелль в «Комментариях на Послание к Римлянам» (1630) писал: «Душа человека подобна чистой доске, на которой ничего не написано, но можно все написать. Все наше знание происходит от чувств» [72]. Точку зрения Крелля отстаивал Людвиг Вольцоген в полемике с Рене Декартом. Вольцоген не сомневался в существовании объективной действительности и указывал, что доводы Декарта, подвергающего сомнению существование объективной реальности, не убедительны. По мнению Вольцогена, чувственный опыт дает нам истинное знание об окружающем мире и этим знаниям следует доверять. Вольцоген подверг критике учение Декарта о врожденных идеях, а также его дуализм души и тела. Следуя старой традиции раннего антитринитаризма, ведущей начало от Будного и Павла, Вольцоген, критикуя картезианский дуализм, писал в «Аннотациях к метафизическим размышлениям Рене Декарта»: «Душа действительно является исключительно духовной нетелесной субстанцией», однако «она не может думать, понимать, размышлять и выполнять какие-либо другие функции без телесных органов» [75].

Оптимизм и вера в творческие силы человека определили отношение антитринитариев XVII в. к науке. Следует подчеркнуть то большое значение, которое они придавали математике и естественным наукам. Братья осуждали схоластический, дедуктивный метод изучения природы, указывая на необходимость эмпирического подхода к естественным явлениям. Не

случайно в знаменитой Раковской академии преподавание математики стояло на высоком теоретическом уровне. «Сама действительность свидетельствует, что ключи от всех знаний природа отдала в руки математики»,— заявлял И. Стегман, ректор Раковской школы в 1628—1630 гг.[74]

Большую роль естественным наукам отводил А. Вишоватый, который отмечал, что необходимо черпать знания «из великой книги самой природы»[75]. Сам Вишоватый изучал Галилея, Кеплера, Кампанеллу, а из современных ему философов выше всех ставил Гассенди. Поэтому не удивительно, что в своем сочинении «О религии согласной с разумом» А. Вишоватый утверждал, что основа мира — материя — не создана богом, но существовала извечно наряду с ним. Бог ее только преобразовал согласно своим планам[76].

Теоретики позднего социнианизма довели концепцию веротерпимости, выработанную в раннем антитринитаризме, до требования свободы совести[77]. Они также окончательно оформили раннеарианскую идею об отделении церкви от государства[78].

Рационалистическое учение идеологов позднего антитринитаризма хотя и оказало значительное влияние на общественную мысль Польши, Белоруссии и Литвы, однако оно не смогло найти здесь прочной почвы, так как победу в этих странах одержала феодально-католическая реакция[79]. Зато идеи социнианизма получили широкое распространение во многих странах Западной Европы и оказали существенное влияние на формирование евро-

пейской общественной и философской мысли, в частности рационализма и деизма [80].

Социнианизм оказал влияние на формирование взглядов великого английского философа Джона Локка. В конце XVII в. имя Локка связывали с именем Социна. В Англии его не только обвиняли в симпатиях к социнианизму, но и публично называли социнианином. Правда, сам Локк отводил подобного рода обвинения и уверял, что не читал ни одной социнианской книжки. В условиях того времени это было понятно. Социнианизм в Англии был под запретом и малейшие симпатии к нему могли навлечь преследования. Уважаемый мыслитель, пользующийся значительным политическим влиянием и не склонный к крайностям, предпочитал скрывать свои просоцинианские симпатии.

Сравнительно недавно английским исследователем Лешленом было установлено, что Локк был непосредственно знаком с социнианской литературой [81]. В личной библиотеке английского мыслителя находился раковский «Катехизис», полное собрание «Библиотеки польских братьев», а также сочинения почти всех выдающихся теоретиков социнианизма: Социна, Крелля, Фолькеля, Шмальца, Пшипковского, Вишоватого, Стегмана, Шлихтинга. В архиве Локка обнаружены конспекты некоторых социнианских сочинений, сделанные рукой великого философа. Поэтому не удивительно, что религиозные воззрения Локка, его взгляды на соотношение веры и разума, на веротерпимость и отношение государства к церкви были очень близки, а иногда и целиком совпадали со

взглядами социниан[82]. Можно предположить, что социнианский сенсуализм оказал определенное воздействие на теорию познания Локка.

Итак, социнианизм, сформировавшийся в условиях Речи Посполитой первой половины XVII в. и тесно связанный с европейским рационализмом и гуманизмом, явился дальнейшим развитием рационалистических традиций белорусско-литовского и польского антитринитаризма. Выйдя за пределы Польши, Белоруссии и Литвы, учение социниан оказало значительное влияние на формирование общеевропейской мысли.

ГЛАВА V

ЕРЕТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ЕГО СВЯЗЬ С РЕФОРМАЦИЕЙ

Когда мы говорим о Реформации в Белоруссии и Литве, то имеем в виду прежде всего оппозицию, выросшую в недрах католической церкви. Однако влияние реформационного движения было настолько сильным, что оно не могло не затронуть православия.

В связи с усилением в конце XVI в. в Белоруссии антифеодальной и национально-освободительной борьбы наиболее решительная часть белорусских горожан выступила не только против католицизма и униатства, но и против официального православия, также стоявшего на страже феодального строя и господствующей христианской идеологии. В процессе этой борьбы, а также под влиянием реформационного движения в Белоруссии и Литве в конце XVI в. образуется довольно заметное еретическое движение в православной церкви, социальная идеология которого в ряде случаев носила антифеодальный характер, а религиозно-философское учение было проникнуто критическим отношением к официальному православию. Это еретическое движение в право-

славной церкви и по социальному составу и по своему учению было родственно радикальной Реформации [1].

Название, которое мы даем рассматриваемому движению, весьма условно, поскольку мы здесь имеем дело также с явлением реформационного порядка. Однако этот термин, на наш взгляд, оправдан в силу следующих обстоятельств. Во-первых, необходимо сделать какое-то различие между оппозицией, возникшей в католической среде, и оппозицией, вышедшей из православия. Во-вторых, если реформационное движение в Белоруссии и Литве было в какой-то степени официально признанным (антитринитарии имели свои общины, церкви, школы, типографии, организационную структуру), то еретическая оппозиция в православной церкви представляла собой движение неофициальное, организационно не оформленное. Белорусские еретики не заявляли о своем разрыве с православной церковью. Они не составляли новой организации, как протестанты, а выступали в качестве религиозно-идеологической оппозиции внутри самого православия.

Существование весьма заметного еретического движения в православной церкви Белоруссии и Литвы конца XVI в. отмечали современники — униатский митрополит И. Потей *,

---

* Уместно заметить, что сам Потей не избежал влияния реформационного движения и значительное время находился в протестантском лагере. Некоторые даже подозревали, что он симпатизировал антитринитариям. Однако он категорически отводил такие обвинения, подчеркивая, что именно социально-философский радикализм антитринитариев оттолкнул его от Реформации.

иезуит П. Скарга, М. Смотрицкий и др. «Якож теперешних часов есть их не мало не только межы геретиками, але и межы и православниками нашыми,—писал в 1595 г. Потей,—которые зле писма разумеючы, иначей их выкладают, а мало не за одно з геретиками и з арыяны держат»[2]. В результате чего «...так ся много спросных ересей в коротком часе намножыло, о яких перед килькем десять лет тое панство и не слыхало... же теж некоторые и до жидовства, альбо и до атеизму удают и против самому маестатови божому блюзнят»[3]. «Не далеко ищучи,— пишет дальше Потей,— поизрыте в Новогродский повет: яко ся там тая проклятая ересь раскоренила, ледве сотный дом шляхетский найдешь, который бы тым поветрием не был заражоны»[4].

Потей отмечал, что в составе еретического движения ведущую роль играли городские низы, и указывал на его значительное распространение на территории Белоруссии и Литвы: «Смотриж одно, хто то чинит, хто таковые новины спросные розсевает?! Певне, не стан духовный... але люд посполитый, простый, ремесный, который покинувши ремесло свое (дратву, ножницы и шило), а прилащивши себе врад пастырский, писмом божым ширмуют, ницуют,

«Я должен признаться,— вспоминает Потей,— что продолжительное время был евангеликом, ибо с детства в такой школе учился. Затем долгое время служил у одного пана, где эта ересь свила себе гнездо. Но чтобы и когда-либо арианином был или новокрещенцем — то этого не было. Напротив, учение ариан и новокрещенцев оттолкнуло меня от евангеликов». (Акты Западной России (АЗР) т. IV. Спб, 1851, стр. 203).

выворачивают и на свое блюзнерские и хвальшивые потвары оборочают»[5]. «А што еще наспроснейшая,— сокрушался униатский владыка,— сами таковую безбожность чынечы, и других спокойных и невинных простачков бунтовали, за собою их отводили»[6].

Униатские и католические иерархи выражали весьма серьезное беспокойство по поводу взаимодействия белорусско-литовской радикальной Реформации с патриотическими слоями общества и в первую очередь с еретическим движением. Потей возмущался, что «всим геретическим и д'яволским сектам волно... людей православия христианского до своее веры наворочати — то словы, то писмом, то сынодами; наконец — волно пана бога блюзнить и против превечному маестатови сына божего писма заразливыя выдавать, друковать, людей добрых... вже окрещенных, знову крестити, понурити...»[7] «Але то нагоршая,— писал он,— иж нашы православникове лепей верят геретиком, а ниж католиком, и волят ся з неприятельми веры и церемонией своих явными згажати»[8]. «Некоторые мовят, — пишет в другом месте Потей, — иж волимо до арыянов, до новокрешенцов удатися, анижели быти под властию папежскою и згодитеся с папежниками...»[9] В королевской грамоте за 1596 г. горожане и крестьяне Белоруссии также обвиняются в том, что они «волели ся злучити с новокрещенцы арыянами, блюзнерцами господа бога... и з иншими розными еретыками...»[10]

Эти описания и предостережения не являлись безосновательными. Представители радикальной Реформации—белорусские и литов-

ские антитринитарии — горячо поддерживали национально-освободительную борьбу народных масс Белоруссии и Литвы, выступая вместе с ними против католической реакции. Когда в октябре 1596 г. в Бресте наряду с униатским заседал православный, антиуниатский собор, в его работе, кроме православных, приняли участие и антитринитарии. Антитринитарии единодушно с православными осудили унию. «З (арианами, новокрещенцами и розными) геретиками и з выволанцами, и с посторонных и иных королевств збегами и з выклятыми сполки мели»,— обвинял православных участников собора иезуит Скарга [11]. Стремясь скомпрометировать состав собора, Скарга перечисляет его участников: «Были (арыяны, новокрещенцы, атеисты и иные розные) геретики...» [12]

Маршалком светской части православного собора был избран волынский шляхтич Демьян Гулевич, атеист-«эпикуриец», бывший раньше антитринитарием [13]. Потей писал о Демьяне Гулевиче: «...о свецком маршалку вашом (мовлю). Менуйте его: хто был ...я повем, хто был: геретик (спросный), горшый, ниж (арыянин, атеиста) который ничого не верил и по епикурску живот свой провадил)!» По свидетельству Потея, делегаты антиуниатского собора выдвинули требование веротерпимости: «бы геретикам (т. е. протестантам, в том числе и антитринитариям.—*С. П.*) покой дали, которых межы ними большей было, а ниж правдивых хрестьян» [14].

Таким образом, униатско-католическая реакция видела в еретиках, вышедших из православной церкви, таких же врагов феодального

строя и господствующей христианской идеологии, как и в литовских и белорусских антитринитариях. Союз католической церкви с униатским духовенством одной из своих целей ставил объединение усилий для борьбы против радикальной Реформации и еретического движения в Белоруссии и Литве. Так, в тексте униатского договора обе стороны давали обязательство «взаимно вскрывать все возникающие ереси» [15].

* * *

Выразителем идеологии белорусско-литовского еретического движения в 90-х годах XVI в. являлся Стефан Зизаний, проповедник виленской братской церкви, «преступник закону и начало еретычеству» в Белоруссии и Литве по оценке православно-униатских иерархов [16]. В 1593 г. Стефан Зизаний прибыл в Вильно, столицу и крупный торгово-ремесленный центр Великого княжества. Значительную часть столичного населения составляли белорусы-православные *. Наличие в Вильно большого количества ремесленников, мелких торговцев, чернорабочих и прочих представителей городских низов создавало чрезвычайно бла-

* Еще во время Сигизмунда I Старого Вильно в своей большей части был православным городом. Об этом свидетельствует указ короля и великого князя Сигизмунда I от 1536 г., предписывающий, чтобы половина городских райцев и бурмистров комплектовалась из католиков. Это соотношение зачастую нарушалось в пользу православных. Так, в 1533 г. все бурмистры и городские советники были православными, т. е. белорусами. (Pamiętnik zjazdu naukowego im. J. Kochanowskiego. Kraków, 1931, s. 97).

гоприятную почву для возникновения здесь крайних социальных и радикально-философских учений. В силу этого обстоятельства антифеодальная и рационалистическая пропаганда антитринитариев и белорусских еретиков встречала в столице самую широкую поддержку. Кроме того, в этот период Вильно являлся центром усиливающегося национально-освободительного движения. Организацией, стоявшей во главе антиуниатской оппозиции, было виленское братство. Оно вдохновляло борьбу патриотических слоев города против унии. По мнению Потея, бунты и ереси в княжестве брали свое начало «от тых братишков» [17]. Из братской среды выходило много энергичных народных проповедников [18].

Зизаний входит в тесную связь с виленской братской общиной и горожанами. Он разворачивает энергичную пропаганду, выступая с проповедями на улицах, площадях, в городской ратуше [19]. Зизаний страстно обличает католическую церковь и ее политику, римского папу, клеймит измену верхушки православного духовенства, которая готовит втайне от народа унию, разоблачает несправедливость властей, указывает городской бедноте на ее угнетенное и бесправное положение [20].

Не ограничиваясь устной пропагандой, Стефан Зизаний берется за перо. В 1595 г. им был издан «Катехизис», в котором изложены основные положения его религиозно-философского мировоззрения. Зизаний стремился к тому, чтобы его идеи получили распространение в самых широких общественных слоях, и поэтому его сочинение вышло на двух языках — белорус-

ском и польском. К сожалению, «Катехизис» к нашему времени не сохранился. По-видимому, об этом «позаботились» иезуиты. О его содержании мы можем судить из направленного против автора «Катехизиса» памфлета иезуита Мартина Лаща, выступившего под псевдонимом «Жебровский». Религиозно-философское содержание «Катехизиса» не ограничивается критикой католицизма и униатства, оно характеризует отход Зизания от ряда положений официальной православной догмы.

Вслед за «Катехизисом» в 1596 г. Стефаном Зизанием было издано сочинение под названием «Казанье святого Кирилла», также вышедшее на белорусском и польском языках [21]. Ввиду того что «Катехизис» до нас не дошел, «Казанье...» является главным источником, на основе которого мы можем судить о мировоззрении белорусского еретика.

«Казанье...» — сочинение не только религиозно-философского характера, но и боевой политический памфлет. В нем Зизаний подверг уничтожающей критике носителей феодально-католической реакции: католическую церковь, иезуитов, папскую власть, сторонников унии. Однако не только антикатолической и антиуниатской направленностью отмечена эта книга. В ней получили определенное отражение антифеодальные черты еретической оппозиции. Религиозно-философское содержание этого сочинения также существенно расходилось с ортодоксальной православной доктриной. И в «Катехизисе» и в «Казаньи...» чувствуется заметное влияние радикально-реформационных идей своего времени.

Сочинения Стефана Зизания пользовались исключительной популярностью в Белоруссии и Литве. По сведению современника, Стефан Зизаний «так тою проклятою ересью своею, еще неслыханною Русь поблазнил, же его книжками баламутными лепей ниж евангелия верят»[22]. Иезуит Лащ писал, что Зизаний своим учением «души христианские, словно ядом, заражает». М. Смотрицкий свидетельствует что «Зизаниева ересь у нас беспрестанно на устах, а наука божия, истинная, в пренебрежении»[23].

Активная устная и публицистическая пропаганда Зизания и широкий успех ее у горожан столицы Великого княжества вызвали серьезное опасение у униатско-католической реакции. Грамотой униатского митрополита Рогозы Зизаний объявлялся преступным еретиком, лишался должности проповедника и ему запрещалось впредь отправлять богослужение в церквах под угрозой сурового наказания[24]. Угрозы реакции не испугали Зизания, он еще с большей энергией продолжал вести свои проповеди. Вокруг него группируется значительное число последователей. И когда в январе 1596 г. в Новогрудке собрался униатский собор, Зизаний был отлучен от церкви и проклят вместе «с единомышленными с ним Василием и Герасимом — попами братскими и с ними колько особ светских»[25]. Они были отлучены от церкви не только как противники унии, но и как еретики. Смотрицкий в изданной в 1628 г. «Апологии» обвинял Зизания и его последователей в ереси, утверждая, что они «в нечестии своем восстали против величия бо-

жия, вознесли хулу на тайну воплощения, уничтожили вслед за еретиками таинства церкви...» «Арий, Савелий, Евномий, Несторий, Евтихий, —писал Смотрицкий,— как еретики отлучены от церкви: но каждый из них отрицал только один какой-либо догмат веры, а наши лжеучители (Стефан Зизаний и др.) отвергают все догматы разом» [26].

На соборе, состоявшемся в 1596 г. в Бресте, где собрались представители, выступающие против унии, Зизаний и его сторонники были оправданы. По всей вероятности, на данном этапе антиуниатская часть православного духовенства смотрела на еретические отклонения во взглядах Зизания сквозь пальцы, ибо для патриотически настроенных белорусско-литовских кругов борьба с унией стояла на переднем плане. Этим кругам в данный момент невыгодно было обвинять в ереси человека, в котором массы видели идейного вождя антиуниатского движения. Это был своего рода временный идеологический компромисс, основанный на политических соображениях.

Агитация Зизания способствовала активизации не только антиуниатской, но и классовой борьбы. Многие братские проповедники по примеру Зизания ведут среди народных низов антиуниатскую пропаганду, перемежающуюся с критикой существующего феодального строя. Это обеспокоило городские власти Вильно. По просьбе напуганных «виленских православных магистратских чинов» король издает несколько грамот, направленных против Зизания и его сторонников [27]. Зизаний вынужден был скрыться из города. В 1599 г., когда стра-

сти несколько утихли, Зизаний вновь возвратился в столицу, был избран виленскими горожанами архимандритом святотроицкого монастыря и вновь развернул пропаганду своего учения. Однако в сентябре 1599 г. Зизаний покинул Вильно с тем, чтобы уже больше сюда не вернуться [28]. Дальнейшая его судьба остается неизвестной.

Дореволюционные исследователи церковной истории (Макарий, С. Голубев, К. Харлампович, В. Завитневич и др.) пытались представить Стефана Зизания исключительно как защитника православия. Они считали, что вся его общественная и литературная деятельность, его страстная борьба с католицизмом и унией была подчинена только этой цели. В то же время они не могли пройти мимо существенных, явно выраженных еретических отклонений от официальной православной догмы в мировоззрении С. Зизания. Однако объясняли это церковные историки случайностью, полемической запальчивостью, недостаточным богословским образованием и т. п.

Так, митрополит Макарий полагал, что «Стефан Зизаний действительно не чужд был того заблуждения, за которое его соборне осудили». По его мнению, Зизаний и его последователи «по некоторым вопросам в жару полемики против латинян иногда увлекались ложными протестантскими мнениями» [29]. А вот как, например, объяснял еретические взгляды Стефана Зизания С. Голубев: «В конце XVI и начале XVII столетия научное образование только что начинало проникать в юго-западную Русь, и возбужденная борьбой с католиче-

скою и протестантскою пропагандою богословская мысль не успела еще получить здесь окончательной определенности и устойчивости в духе строго православном. Поэтому в разгаре полемики с иноверцами православные, опровергая их мнения, несогласные с учением своей церкви, вдавались иногда в противоположную крайность, выходили за пределы строго православного богословствования. Нечто подобное случилось с С. Зизанием. Опровергая учение католической церкви о чистилище, он вдался в противоположную крайность — отвергнул и частный суд, бывающий непосредственно по смерти человека...» [30]

Суть здесь, конечно, не в том, в чем пытался нас уверить Голубев. По образовательному уровню западная и юго-восточная часть восточно-славянского мира в конце XVI и начале XVII столетия была не ниже центральной. Белорусские и украинские богословы были не менее эрудированными, чем русские, и весьма сомнительно, что такой образованный человек, как Стефан Зизаний, случайно, в полемическом порыве мог отклониться от ортодоксального православия. Здесь мы сталкиваемся с сознательной деятельностью Зизания. Но поскольку имя Зизания было тесно связано с драматической полосой борьбы западного православия за свое существование, православной исторической традиции было гораздо выгоднее на него смотреть как на последовательного борца за православие, чем на человека, допускающего значительные отклонения от учения Восточной церкви.

Дело в том, что церковная историография

смотрела на борьбу, которую вели народные массы Белоруссии и Украины против феодально-католической агрессии, исключительно как борьбу за «веру отцов», борьбу за православие. Между тем православие было лишь официальной, конкретно-исторической формой, которая далеко не отражала всего содержания борьбы белорусского и украинского народов. В этой борьбе патриотические слои шляхты и духовенства руководствовались не только религиозными, но и национальными мотивами, а народные низы вкладывали в нее также свои антифеодальные устремления, которые были тесно связаны с критикой церковного учения. Было бы неправильно преуменьшить религиозные мотивы в деятельности Стефана Зизания. Они играли существенную роль, так как он был сыном своего времени. Но неверно также оценивать Стефана Зизания исключительно как защитника православия. В этом нас убеждает анализ его социологических и религиозно-философских взглядов.

Главной отличительной чертой учения Стефана Зизания является его тесная связь с национально-освободительной борьбой народных масс Белоруссии и Литвы. Связь с народным движением вырвала учение Зизания из узких рамок богословской полемики, сделала его боевым, не ограничила антикатолической и антиуниатской направленностью, а придала радикальную социальную заостренность. Вместе с тем, как это было присуще эпохе, учение Зизания облечено в хилиастическую и религиозно-мистическую оболочку, типичную для еретической идеологии средневековья.

В основе хилиастической концепции Стефана Зизания лежит антитеза — Христос и Антихрист. С именем мифического Христа Зизаний связывает добро и справедливость, с именем мифического Антихриста — зло и несправедливость. Взгляд Зизания на Христа и его роль расходится с православным вероучением и примыкает к хилиастической концепции таборитов, анабаптистов и антитринитариев.

Согласно учению Зизания, Христос пришел на землю с тем, чтобы к нему добровольно присоединились все обиженные и угнетенные, чтобы наказать Антихриста и его слуг — противников Христа. Антихрист, по мнению Зизания,— это римский папа *; его слуги — это католическое и униатское духовенство, «горди, вывешени богати, славни... фортелем и кгвалтом всех за собою тягнучи» [31], которые предают общенациональные интересы, пытаются насильно обратить народ в унию. Это неудивительно. Крупные магнаты и значительная часть шляхты в первую очередь изменяли национальным интересам, принимая унию и переходя в католицизм. Они же являлись носителями феодального угнетения. Зизаний призывает народные массы не поддаваться Антихристу, его слугам и фальшивым пророкам, оказывать им решительное сопротивление. Только тот, кто включился в активную

* По мнению Завитневича, до С. Зизания ни один из русских писателей «не говорил о папе как об Антихристе». (В. З. Завитневич. Палинодия Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883, стр. 132).

борьбу против унии, может рассчитывать на спасение [32].

В центре социального учения Зизания находится хилиастическая идея о скором пришествии на землю Христа и установлении тысячелетнего царства, равенства и братства.

Христос возглавит на земле борьбу добра против зла и поведет своих слуг на штурм бастионов, в которых укрепился Антихрист и его приверженцы [33]. Под знаменем Христа соберутся «вси змордованыи и обтяженныи». Согласно учению Зизания, Христос, «всего света опекуном назвавшися, взявши на себе божию и свецкую владзу», отстранит от власти всех королей и правителей. У Зизания, так же как и у Чеховица, Христос — единственный глава будущего царства, где не будет ни королей, ни воевод, ни богатых, где будет процветать равенство и братство [34].

Таким образом, в представлении Стефана Зизания Христос — вождь и защитник угнетенных. Антихрист — покровитель знатных и богатых. В судный день слуги Антихриста будут покараны огнем и мечом, а угнетенные получат достойное вознаграждение. Зизаний настойчиво проводит мысль о необходимости всеобщего обновления, полагая, что современный ему мир находится накануне великого переворота [35]. Для демократических кругов, во главе которых стоял Стефан Зизаний, особенно для социальных низов, царство Антихриста олицетворяло не только католицизм и унию, но и существующие общественные отношения.

Ссылаясь на библейского пророка Дании-

ла, Стефан Зизаний, как и Чеховиц, пророчит падение четвертого великого царства, под которым он имеет в виду не только власть католической церкви, но и всю систему социальной несправедливости, которая утвердилась в христианском мире[36]. Зизаний указывает также на необходимость вернуться к обычаям первохристианской общины[37].

Реализацию своей социально-политической программы Зизаний мыслил в результате активной, всенародной борьбы[38]. Месть Христа Антихристу и его слугам должна осуществляться руками верных и преданных Христу людей[39]. Необходимость активной деятельности находит у Зизания теоретическое обоснование. Чтобы быть допущенным в «царство божье», недостаточно одной веры. Решающую роль здесь должны играть поступки людей, их активная деятельность[40]. «Не только свечу мей, але старайся, кабы и горела, абыся светлом указала справ твоих добрых пред человеки»[41],—полагает Зизаний. Борись с врагами, разоблачай сторонников унии, делись с людьми своим имуществом, неси народу свои знания, защищай слабого — вот те требования, которые Зизаний предъявляет к тем, кто включился в национально-освободительное движение[42]. Это учение о примате в религии содержания перед формой, веры и поступков перед обрядностью. Следует отметить, что противопоставление так называемой «духовной религии», религии обрядовой наблюдается еще у русских еретиков конца XIII—начала XIV в.[43], а затем у Феодосия Косого. Наиболее полное развитие этот тезис получил в европейской Ре-

формации, в том числе и в белорусско-литовском антитринитаризме, откуда его, по всей вероятности, позаимствовал Зизаний.

Зизаний опровергает положение католицизма о папе как наместнике Христа на земле [44]. Христос — единственный глава и религиозный законодатель. Папа и церковные учреждения не имеют санкции ни Христа, ни бога диктовать людям свою волю от их имени. Основой должно являться «священное писание». Каждый человек имеет право его толковать и жить по его законам, в первую очередь по предписаниям Христа, а не официальной церкви. Роль духовенства должна быть предельно ограничена, оно не полномочно давать людям отпущение грехов и тем самым предоставлять им спасение. На это имеет право только Христос [45].

В «Казаньи...» Зизанием вслед за европейскими гуманистами и лучшими деятелями радикально-реформационного движения было выдвинуто требование веротерпимости. «Не только до ереси отщепенства, але и до щирое веры през кгвалт и войну абы жадного не притягали», — провозглашал Зизаний [46].

Религиозно-философские взгляды Стефана Зизания в ряде моментов близко подходят к учению белорусско-литовского антитринитаризма. Для Зизания характерны игнорирование значительной части церковной традиции и самостоятельная интерпретация «священного писания». Церковные иерархи ставили ему в вину, что он «над каноны и чины церковные, а не по первому преданию церкви, своим домыслом народ христианский учит» [47].

Зизаний расходился и с католической и с православной церковью во взглядах на троицу. По сообщению М. Лаща, Зизаний распространял в православных церквах Вильно «сорняки фальшивого и богохульного учения: и не по второстепенным вопросам, а об основных положениях нашего вероучения: о боге в троице едином»[48]. Зизаний считал, что Христос не равен богу-отцу, а стоит ниже его[49]. Этим самым он умалял божественную сущность Христа, на первый план выдвигал его человеческую природу и по сути дела расчленял «единосущную» троицу. «Сын и дух оба суть от единого отца, от единой вины, албо каузы»[50],— писал Стефан Зизаний. «Жрудло есть отец, а сын и дух оба суть от единого божества»[51]. Это своего рода начальная стадия антитринитаризма, первая попытка рационалистической критики христианского догмата троицы. На этот антитринитарный момент в учении Зизания указывал его современник Смотрицкий[52]. «Зизаний,— писал он,— богохульствует, как какой-либо нечестный арианин»[53].

Точка зрения Зизания расходится с учением православной церкви о душе и загробном мире. По мнению Зизания, душа не может существовать отдельно от тела. Поэтому вздорным является убеждение, что души, отделившись от тела, могут испытывать муки или радости. Отсюда следует, что учение православной церкви о существовании после смерти каких-либо временных мук, о существовании загробного мира, где оторванные от тела души одних мучаются в аду, а других наслаждаются

в раю, является ложным[54]. «Не маш мук и огня дочесного, а не душ без тела»,— утверждал Зизаний[55]. «Души грешных а не поединком без тела суду, а не перед судом мук пекельных не подоймуют»[56].

«Мы опровергаем заблуждение тех,— писал Зизаний,— которые говорят, что (сразу после смерти) должен быть суд, что души грешных обречены на муки, а праведных должны получить прекрасное вознаграждение, это противоречит писанию и самому разуму». «Три положения обосновывает здесь Зизаний,— пишет Мартин Лащ.— Первое, что после смерти нет никакого божьего суда. Второе, что души грешных после смерти никаких мук не терпят. Третье, что души праведных перед судным днем не получают никакого вознаграждения...» «Каждое из этих трех положений,— замечает дальше Лащ,— является ложным относительно писания и осуждено уже давно католической церковью и самими греками (т. е. православной церковью.— *С. П.*)»[57].

По мнению Зизания, ад — это вымысел Антихриста. «Ад,— поясняет он,— грецкое есть слово и разумеется месце неведомое»[58]. Путем введения в свое учение мук одних только душ церковники хотят дать возможность избежать наказания на страшном суде всем своим слугам, которые стремятся чистилищем, постами, дарениями и прочими обрядами искупить свои тяжкие грехи. «Не дух святый, але дух антихристов вымыслил тую дочесную муку, абы всех в нечистости телесной и в роспустном житии его волю выполняючих обезпечил, страх

мук окрутных и вечных отложивши...», «... абы тут, пред смертю бедами, чистцем, покутами, постом, преследованем, выгнанем, муками людей незневолили полюровати» [59].

Таким образом, Зизаний отрицал существование отдельной от тела человека бессмертной души и отвергал потусторонний мир в ортодоксально-христианском его представлении.

Однако полностью отвергнуть христианское учение о загробном мире Зизаний не решился. Он признает второе пришествие Христа, воскресение из мертвых, страшный суд. Но и после второго пришествия Христа и воскресения из мертвых на страшный суд предстанут единые тело и душа. «Не машь,— писал он в «Казаньи...»,— поединком суду, але всем заровно... А той суд и декрет божий не самым душам без тела, яко учат еретицы, мает быти, але гды душа з телом по воскресении на суд повстанет, тогды и заплату за учинки кажды человек прияти мает...» [60]

Страшный суд в представлении Зизания — это прежде всего социальная акция. Она связана с его хилиастической концепцией и антиуниатской деятельностью. На страшном суде будут определены праведники, достойные царства божьего, здесь будут наказаны слуги Антихриста: сторонники унии, богатые и знатные, предавшие интересы народа.

Стефан Зизаний не являлся решительным противником православного вероучения, он подвергал рационалистической критике лишь отдельные его положения. Однако в условиях того времени критическая деятельность Стефа-

на Зизания играла весьма значительную роль, так как она подрывала господствующее христианское мировоззрение.

Новейшие достижения европейской науки, гуманистическое и реформационное движение, распространение рационалистических и материалистических идей, идеологические контакты с передовыми европейскими странами — все это способствовало росту общественного самосознания белорусско-литовского феодального общества на рубеже XVI—XVII вв. Рушились традиционные представления об устройстве мира, о непогрешимости христианского вероучения. Из католической и православной среды выходят люди, которые освобождаются от религиозной ограниченности, живо интересуются светскими знаниями, рационалистически смотрят на христианское вероучение, постепенно подходят к выводу о необходимости освобождения научного знания из-под опеки теологии.

В этом плане интересна фигура Лаврентия Зизания, продолжателя рационалистической традиции своего брата Стефана [61]. В начале 1627 г. по приглашению патриарха Филарета Лаврентий Зизаний прибыл в Москву, куда он привез «Большой Катехизис», подготовленный по просьбе верховного владыки православной церкви. Не случайно подготовка православного катехизиса была поручена «протопопу из Литвы». К моменту прибытия в Москву о Лаврентии Зизании уже широко разошлась слава как о человеке большой учености, талантливом педагоге, авторе «Азбуки» и «Грамматики словенской» [62].

Общественная деятельность Л. Зизания была тесно связана с братством. Он был учителем Львовской братской школы. В 1592 г. приезжает в Белоруссию, до 1597 г. преподает в Брестской православной школе, а затем в школе виленского святодуховского православного братства. Лаврентий Зизаний не был религиозно ограниченным человеком, ему претили косность и догматизм православного духовенства, возмущали обскурантизм и пренебрежение к светским знаниям. Научные идеи того времени, широкое распространение свободомыслия оказали влияние на его мировоззрение. Все это нашло выражение в «Большом Катехизисе» Лаврентия Зизания.

Прочитав «Катехизис», патриарх и ученые московские попы пришли в ужас от обилия в нем еретических мыслей. «Катехизис» был подвергнут коренному исправлению патриархом и в этом виде был вручен Л. Зизанию. Автор отказался ставить подпись под этим сочинением. Тогда патриарх Филарет решил устроить диспут «любовным обычаем и смирением нрава» с тем, чтобы постараться «убедить» строптивого «протопопа из Литвы».

18 февраля 1627 г. на государевом казенном дворе в книжной палате состоялся диспут «о тех статьях, которыи несходни с рускими и греческими переводы». На диспуте присутствовали представители московского правительства: государев боярин князь Иван Борисович Черкасский и думный дьяк Федор Лихачев. Оппонентами Лаврентия Зизания были богоявленский игумен Илья и «от книжныя справы» Григорий Онисимов.

Лаврентий Зизаний был обвинен в том, что он как «арий и прочии еретицы» посягнул на святая святых христианской догматики — единосущную троицу. Во-первых, Л. Зизаний разделил единую троицу на три отдельных лица, во вторых, бога-отца поставил выше остальных двух членов[63]. Интересно в дискуссии то место, где рассматривался вопрос о соотношении духа и плоти. Отделив Христа от остального состава троицы, Л. Зизаний утверждал, что, когда Христос был умерщвлен, пострадала не только его человеческая сущность — тело, но и божественная — дух, т. е. вместе с его телом погибла его душа, «Неотлучно было божество от плоти, егда Христос пострада...», «...тако глаголю, понеже по соединению состава страдала плоть, страдало и божество»[64]. Такая постановка вопроса была с «яростию» встречена ревнителями официального православия. «Не глаголи убо сего, Лаврентий,— угрожающе предостерегали православные попы,— еже с плотию страдати божеству; сие убо арии и прочии еретицы глаголют»[65]. Оппоненты обвиняли Л. Зизания, что он вместе с божественной частью Христа хоронит всю троицу: «нераздельно бо есть божество святых троицы». «Плотию бог пострадал, а божеством безстрастен пребысть и неотступен»,— доказывали идейные противники Лаврентия[66].

Как видим, здесь Л. Зизаний, как и его брат Стефан, защищал тезис о единстве и неразрывности материального и идеального, плоти и духа. Смерть плоти неизбежно ведет за собой гибель духа. Л. Зизаний поставил в

весьма щекотливое положение христианское учение о единосущной троице: если исходить из его концепции, то бог, предписав своему сыну умереть, похоронил тем самым не только самого себя, но и всю неделимую по своей сути троицу, ибо с телом Христа погибла и его божественная сущность. Но если гибель Христа не вызвала смерти всей троицы, то она является не единой, а разделимой. Это прекрасно понимали московские церковники. Тем более что в истории еретического движения России имелись такого рода прецеденты[67].

В мировоззрении Л. Зизания привлекает внимание гуманистическая идея утверждения человека. В России и Белоруссии того времени эта идея была известна под термином «самовластия» человека[68]. Идея утверждения человека возникла как протест против церковно-феодальной концепции унижения и угнетения личности. Христианская церковь первых веков заимствовала идею самовластия из теоретических посылок античных мыслителей о нравственной свободе человека. Однако позднее христианские теологи подменили принцип свободы воли человека утверждением права на неограниченную волю господ над своими подданными, а церкви над верующими.

В Белоруссии в XVI—XVII вв. для раскрытия этой идеи существовали два пути. Первый — путь атеизма, когда мыслитель отвергал идею бога и объявлял человека всесильным, обладающим неограниченными познавательными способностями, господином самого себя и природы. В какой-то степени на этом пути стояли белорусские атеисты XVI в.

Стефан Григорьевич Лован и Каспер Бекеш. Наиболее ярким представителем этого направления являлся Казимир Лыщинский. Однако более доступной в тех условиях была возможность, не отвергая идеи бога, назвать царством божьим внутренний мир человека, поднять его до уровня божественной значимости [69].

Именно по этому пути шел в утверждении человека Лаврентий Зизаний. Опираясь на Второзаконие, Л. Зизаний утверждал перед оппонентами, что «самовластием человек обращается к добродетелям, якоже и злобам. Им же почтен быс исперва Адам от бога». Московские богословы, чтобы опровергнуть Л. Зизания, не остановились перед бесстыдной фальсификацией текста Второзакония: «Мыж рекохом: прямо не так; но се так: падает человек самовластием восстает же властию и исправлением божиим» [70]. Таким образом, по мнению Л. Зизания, человек — творец своей судьбы, от его воли и разума зависит тот путь, который он выбирает в жизни, все его поступки — и хорошие и плохие — зависят только от него самого. Согласно же версии официального православия, вся положительная творческая деятельность человека направляется волей божьей. В том же случае, когда человек осмеливается действовать на свой риск и страх, он неизбежно «падает». Из посылки Л. Зизания следовал еще один вывод: если люди могут быть добродетельными сами по себе, то в таком случае для них не нужны ни жертва Христа, ни его церковь.

Со стороны ревнителей официального православия Л. Зизанию было брошено обвине-

ние: как он посмел «о божестве и о существе его» писать так «дерзостно и зело смело», а когда речь зашла о человеке, заявить: «Непостижима сия вещь». «Ино так будет уничижено божество перед человечеством»,— с возмущением восклицали они. Оппоненты упрекали Л. Зизания в том, что он судит о человеке, руководствуясь светскими знаниями, в частности сочинениями древних языческих авторов [71].

Гуманистическая идея Л. Зизания о самовластии человека, его мысль о том, что «самовластием человек обращается к добродетели, якоже и злобам», находится в идейном родстве с взглядами на человека итальянского гуманиста XV в. Джованни Пико делла Мирандолы, изложенными в его знаменитой «Речи о достоинстве человека» [72].

Редакторы «Великого Катехизиса» исключили из книги ту часть, где «написано о крузех небесных и о планитах, и о зодиях, и о затмении солнца, о громе, и о молнии, и о тресновении, и о шибении, и о перуне, о комитах, и о прочих звездах». Таким образом, сочинение Л. Зизания не ограничивалось изложением основ христианского вероучения и содержало научные знания.

Вопрос об отношении к науке чрезвычайно ярко характеризует противоположные стороны. Для Зизания источником сведений о природе может служить главным образом наука. Он и не думает объяснять строение мира так, как это описано в Библии. «Да как, по-вашему, писать о звездах?»,— восклицает он, обращаясь к своим оппонентам. На иной по-

зиции стоят официальные идеологи православия. Для них «священное писание» — непререкаемый авторитет в объяснении строения мира. «Мы пишем и веруем, как Моисей написал»,— заявляли православные богословы [73]. Интерес Л. Зизания к естественнонаучным знаниям не носил случайный характер. Он был ему присущ на протяжении всей творческой деятельности. Так, в Лексисе (словаре), приложенном к изданной им в 1596 г. книге «Наука ку читаню и розуменю писма словенского» Л. Зизаний, объясняя некоторые слова, не ограничивается их грамматическим толкованием, а приводит относящиеся к ним сведения из истории, географии, зоологии, ботаники [74].

В «Катехизисе» Л. Зизания содержалось радикальное этическое положение, которое носило весьма заметную социальную окраску. Лаврентий не признавал распространения божьей благодати на зло. Исходя из его концепции, бог царствует только над добрыми, в то время как его оппоненты защищали тезис, что бог благославляет всякую власть на земле — и добрую, и злую [75].

Несмотря на формальное предписание патриарха «говорити любовным обычаем и смирением нрава», диспут проходил под явным нажимом со стороны ревнителей официального православия. Лаврентию неоднократно приходилось выслушивать угрозы: «Зело, Лаврентий, смело дерзаеши много глаголяти о божестве святыя троица. Или мнишися паче богословцев древних достигнути глубину крайняго богословия?» [76] И поэтому не удивитель-

но, что Л. Зизаний постоянно оправдывается, ссылается на ошибки переводчика и, наконец, вынужден признать, что в его книге «не дела много писано».

Итак, Л. Зизаний существенно расходился с целым рядом важных положений официального православного учения. Для него характерно рационалистическое отношение к христианской догматике. Христианскому подавлению человеческой индивидуальности он противопоставил гуманистическое уважение к человеку, поставив его на один уровень с богом. Л. Зизаний сделал попытку выступить за право светского знания на самостоятельное существование.

Еретическое движение в Белоруссии и Литве конца XVI — начала XVII в. свидетельствует о том, что Реформация затронула православие. Тем не менее оно не приняло большого размаха, ибо народные массы в условиях того времени вынуждены были объединиться под знаменем православия для защиты своего национального существования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возникновение и развитие реформационного движения, реформационной и гуманистической мысли в Великом княжестве Литовском были возможны лишь на прочной отечественной основе. Идейные влияния с Запада и Востока, несмотря на их интенсивность, не смогли бы породить столь массового и широкого движения, если бы в Белоруссии и Литве этой эпохи не существовало развитых городов, где Реформация нашла основную опору, если бы не было растущего сословия горожан, идеологи которого в системе реформационно-гуманистических идей и понятий выражали антифеодальные настроения и взгляды передовых слоев общества. Социально-религиозные конфликты в среде господствующего класса, а также идейные искания его мыслящих представителей в равной степени обусловливались прежде всего внутренними обстоятельствами. Благодаря этому белорусско-литовское реформационное и гуманистическое движение не было отголоском Западной Реформации и гуманизма, а выступало как национальное историческое явление; идеологи Реформации и гуманизма Белоруссии и Литвы не были эпигонами европейских реформационных деятелей и гуманистов, а самостоятельными мыслителями.

ЛИТЕРАТУРА

ВВЕДЕНИЕ

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2, т. 29. М., 1962, стр. 18.

2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 362.

3. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 48, стр. 232; т. 29, стр. 287.

4. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 191.

Глава I

1. З. Ю. Копысский. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Минск, 1966, стр. 21—35.

2. Там же, стр. 119—144.

3. Там же.

4. Л. С. Абецедарский. Торговые связи Белоруссии с Русским государством (вторая половина XVI—первая половина XVII в.). Ученые записки БГУ им. В. И. Ленина, вып. 36. Минск, 1957; В. И. Мелешко. О торговле и торговых связях Могилева в XVII в. Труды Института истории АН БССР, вып. 3. Минск, 1958; З. Ю. Копысский. Из истории торговых связей городов Белоруссии с городами Польши (конец XVI—первая половина XVII в.). «Исторические записки», 1962, т. 72, стр. 140—183.

5. Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского государственного университета, ф. 3, д. 222, 196, 155; Отдел рукописей Центральной библиотеки АН Литовской ССР, ф. 40, д. 367, 782.

6. А. Савіч. Нариси з історії культурних рухів на

Вкраїні та Білорусі у XVI—XVIII стст. Київ, 1929, стор. 81—83; «Неман», 1968, № 8.

7. З. Ю. Копысский. Из истории общественно-политической жизни городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Труды Института истории АН БССР, вып. 3. Минск, 1958, стр. 18—20, 29.

8. Я. Н. Мараш. Из истории католической реакции в Литве и Белоруссии во второй половине XVI века Ученые записки Гродненского пединститута, вып. 3. Минск, 1957; Роль Ватикана в подготовке и утверждении Брестской унии 1596 г. «Вопросы истории религии и атеизма», т. XI. М., 1962.

9. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I. Минск, 1959, стр. 381.

10. Материалы конференции молодых ученых АН БССР. Минск, 1962, стр. 81—88.

11. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 189—195.

12. Там же, стр. 409—419.

13. S. Budny. O urzędzie miecza używającem. Warszawa, 1932, s. 183.

14. J. Jasnowski. Mikołaj Czarny Radziwiłł. Warszawa, 1937, s. 8.

15. M. K. Любавский. Литовско-Русский сейм. M., 1900, стр. 428—734.

16. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 123—135.

17. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

18. Ruch husycki w Polsce. Wrocław, 1953; Z. J. Kopysski, V. V. Cepko. Ohlas husitstvi na Bile Rusi. Mezinarodni ohlas husitstvi. Praha, 1958; 450-годдзе беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1968, стар. 69—83.

19. А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960, стр. 96—98.

20. Там же, стр. 118—162.

21. Архиепископ черниговский Филарет. История русской церкви. Чернигов, 1862, стр. 83.

22. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1955, стр. 92; А. И. Клибанов. Реформационные движения, стр. 176—201.

23. А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958, стр. 181.

24. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863; Послание многословное. Сочинение инока Зиновия. М., 1880.
25. Чтения в обществе истории древностей российских, кн. III. М., 1877, стр. 2—3.
26. И. Малышевский. Подложное письмо половца Ивана Смеры. Труды Киевской духовной академии, 1876, май, стр. 523.
27. Чтения в обществе истории древностей российских, кн. III, стр. 2—3.
28. Послание многословное, стр. 1.
29. И. Малышевский. Подложное письмо половца Ивана Смеры, стр. 531.
30. Русская историческая библиотека (РИБ), т. 31, столб. 439.
31. Истины показание к вопросившим о новом учении, стр. 49.
32. А. Анушкин. В славном месте Виленском. М., 1962, стр. 149.
33. РИБ, т. IV, столб. 1205, 1278.
34. Там же, столб. 1287.
35. Там же, столб. 1309.
36. Там же, столб. 1310—1314.
37. И. Малышевский. Подложное письмо половца Ивана Смеры, стр. 536.
38. РИБ, т. IV, столб. 1315.
39. Там же.
40. И. Малышевский. Подложное письмо половца Ивана Смеры, стр. 474—475.
41. Najstarsze synody arian polskich. «Reformacja w Polsce», R. I, 1921, s. 232.
42. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 221.
43. K. Lepszy i A. Kamińska. Geneza i program społeczny radykalnego nurtu Braci Polskich. Odrodzenie i Reformacja w Polsce, t. I, 1956, s. 49.
44. J. Tazbir. Reformacja a problem chłopski w Polsce XVI w. Warszawa, 1953, s. 106.
45. В. И. Пичета. Белоруссия и Литва в XV—XVI вв. М., 1961, стр. 679.
46. Н. Любович. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. Варшава, 1882.
47. S. Morawski. Arianie polscy. Lwów, 1906, s. 4—5; S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich

zwanych arianami. Warszawa, 1932, s. 6—8; A. Brückner. Rożnowiercy polscy, 1905, s. 152.

48. R. Neck. Reformacja a problem walki klasowej chłopów slęnskich w XVI w. «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», t. VI, 1961, s. 44—46; S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami, s. 6—13; A. Brückner. Różnowiercy polscy, s. 152; S. Morawski. Arianie polsci, s. 6—6.

49. S. Lubieniecius. Historia Reformationis Polonicae. Freistadii, 1685, p. 217—218. Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 217—218, приложение № 4, стр. III—IV; K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w. «Rozprawy AU, wydz. filolog.», t. 68, 1949, s. 58—61.

50. J. Łukaszewicz. Dzieje kośćiołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, t. II. Poznań, 1843, s. 108; «Весці АН БССР», 1962, № 1.

51. K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., s. 65.

52. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 61; S. Lubieniecius. Historia Reformationis Polonicae, p. 176—177; Н. Н. Любович. Люблинские вольнодумцы XVI в. Варшава, 1902, стр. 9.

53. J. Łukaszewicz. Dzieje kośćiołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, s. 54.

54. Najstarsze synody arian polskich, s. 229—231.

55. РИБ, т. VII, кн. II, столб. 116—117; З. Ю. Копысский. Из истории общественно-политической жизни городов Белоруссии, стр. 35; Материалы конференции молодых ученых. Минск, 1964, стр. 85—88; G. H. Wiliams. Anabaptizm and spiritualism in the Grand Duchy of Lituania. Studia nad arianizmem. Warszawa, 1959, s. 218.

56. Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 21.

57. M. Wajsblum. Blandrata. Polski słownik biograficzny (PSB), t. II, 1937, s. 118—120.

Глава II

1. Отдел рукописей Центральной библиотеки АН Литовской ССР (ОРЦБ АН Литовской ССР), ф. 40, д. 606.

2. J. Łukaszewicz. Dzieje kośćiołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, t. II, s. 112.

3. Там же, стр. 10, 30, 50, 52; ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 833, л. 13.
4. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 408.
5. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, дд. 165, 232, 245, 268, 833, 242, 254, 423; Monumenta Reformationis Polonicae et Lituaniae, ser. I, z. I. Wilno, 1925, dok. 10, 32; H. Merczyng. Zbory i senatorowie protestanccy w Dawnej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1904, s. 83—101; J. Łukaszewicz. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, s. 9—151; W. Studnicki. Kościół ewangelicko-reformowany w Wilnie. Wilno, 1935, s. 3—4.
6. Гісторыя БССР, т. 1. Мінск, 1955, стар. 109—110.
7. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 242, док. № 3, 17; д. 606, л. 2.
8. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 1157, лл. 35—36.
9. Там же, л. 36.
10. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 20.
11. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 1157, лл. 204—205.
12. Monumenta Reformationis Polonicae et Lituaniae, s. 5—6.
13. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, дд. 42, 46, 242 (док. № 11), 423 (док. № 8), 1157, лл. 11, 27, 35—36, 49, 80, 101, 112, 126, 173—174.
14. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 1157, л. 455.
15. Письмо Кальвина виленской протестантской общине от 9 октября 1561 г. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 434.
16. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 1157, лл. 32—33.
17. В. И. Пичета. Белоруссия и Литва в XV—XVI вв., стр. 721.
18. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 266; Акты Западной России, т. III. СПб, 1848, стр. 118—121; Monumenta Reformationis Polonicae et Lituanie, s. 17; Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 141—143.
19. Документы, объясняющие историю Западнорусского края и его отношение к России и к Польше. СПб, 1865, стр. 188—196; Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 380—382.
20. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 1157, л. 13.

21. J. Tazbir. Ideologia arian polskich. Warszawa, 1956, s. 14—15.
22. K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., s. 54—55.
23. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 14.
24. K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., s. 55—56.
25. Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 220.
26. Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 217; K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., s. 56—59; S. Kot. Ideologia polityczna i spoleczna braci polskich zwanych arianami, s. 16.
27. Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 218, приложение № 4, стр. IV; K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., s. 59—61; S. Lubieniecius. Historia Reformationis Polonicae, s. 111—115.
28. Н. Любович. История реформации в Польше, приложение № 4.
29. K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej, s. 63.
30. Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 219—220.
31. J. Łukaszewicz. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, t. II, s. 108; K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej, s. 55.
32. K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej, s. 67—68.
33. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 14—20.
34. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych. Kraków, 1913, s. 10; S. Kot. Budny Szymon. PSB, t. III, s. 96.
35. Материалы к IX конференции молодых ученых АН БССР. Общественные науки. Минск, 1964; «Полымя», 1968, № 4, стр. 181—192; «Полымя», 1966, № 7, стр. 188—189.
36. В. С. Сопиков. Опыт российской библиографии, ч. I. Спб, 1813, стр. 151, 168.
37. Катихизис то ест наука стародавная христианьская от светого писма для простых людей языка руско-

го, в пытаниах и отказех собрана. Несвиж, 1562, л. 3 об.
38. J. Łukaszewicz. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, t. I, s. 13; t. II, s. 144—146; A. Brückner. Różnowiercy polscy, s. 239—371; S. Kot. Czechowic Marcin. PSB, t. IV, s. 307—309; Literatura ariańska w Polsce XVI w., Warszawa, 1959, s. 631—632.
39. Н. Любович. Люблинские вольнодумцы XVI века, стр. 9.
40. J. Płokarz. Jan Niemojewski. «Reformacja w Polsce», R. 11, 1922, s. 76.
41. K. Tyszkowski. Przejście Lwa Sapiegi na katolicyzm w 1586 r. «Reformacja w Polsce», R. II, 1922, s. 200.
42. J. Łukaszewicz. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Małej Polsce, s. 201; K. Górski. Grzegorz Pawieł, s. 64—65; Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 23.
43. Najstarsze synody arian polskich, s. 211.
44. S. Lubieniecius. Historia Reformationis Polonicae, pp. 149—152.
45. Najstarsze synody arian polskich, s. 213.
46. Najstarsze synody arian polskich, s. 219; Н. Любович. История реформации в Польше, стр. 340.
47. Najstarsze synody arian polskich, s. 220.
48. K. Górski. Grzegorz Pawieł, s. 119—120.
49. Najstarsze synody arian polskich, s. 220—229.
50. J. Albertrandi. Pamiętniki o dawnej Polsce w czasów Zygmunta Augusta, t. I. Wilno, 1851, s. 30.
51. Там же, стр. 30.
52. Там же, стр. 98.
53. Там же, стр. 32.
54. Там же, стр. 81.
55. Там же, стр. 37—38.
56. S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami, s. 17.
57. Najstarsze synody arian polskich, s. 231.
58. Там же, стр. 230.
59. A. Lubieniecki. Poloneutychia. Humanizm i Reformacja w Polsce. L.—W.—Kr., 1927, s. 419—420.
60. A. Brückner. Róznowiercy polscy, s. 189; S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami, s. 18—19.
61. S. Budny. O urzędzie miecza używającem.

62. Там же, стр. 181.
63. Там же, стр. 181—186.
64. Najstarsze synody arian polskich, s. 233.
65. S. Tync. Wyższa szkoła braci polskich w Rakowie. Studia nad arianiżmem, s. 331; K. Górski. Grzegorz Pawieł, s. 263; S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 180; A. Lubieniecki. Poloneutychia, s. 423; Н. Любович. Люблинские вольнодумцы XVI в., стр. 10.
66. H. Powodowski. Wędzidło na spośne błędy a bluźnierstwa nowych arianów. Poznań, 1572, s. 180.
67. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 231.
68. Там же, стр. 228.
69. Там же, стр. 25.
70. Там же, стр. 27—29.
71. Там же.
72. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 105.
73. Там же, стр. 108.
74. H. Merczyng. Zbory i sienatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej, s. 106—119.
75. W. Urban. Losy braci polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski. «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», t. I, 1956, s. 128—130.
76. H. Powodowski. Wędzidło na śprośne błędy a bluźnierstwa nowych arianów, s. XIII.
77. Там же, стр. 34.
78. K. Lepszy i A. Kamińska. Geneża i program społeczny radykalnego nurtu braci polskich, s. 60—65.
79. E. M. Wilbur. A History of Unitarianism. Cambridge. Mass, 1946, s. 354.
80. Цит. по: W. Urban. Losy braci polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski, s. 131.
81. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 572.
82. S. Budny. O urźędzie miecza używającem, s. 181; Najstarsze synody arian polskich, s. 233—234.
83. M. Łaszcz. Judicium albo rosądek ks. M. Issiory, proboszcza oszmiańskiego. Wilno, 1594, s. 93.
84. J. Jasnowski. Piotr z Goniądza. «Przegląd historyczny», t. XXXIII, Warszawa, 1933, s. 36.
85. Архив Юго-Западной России. Киев, 1883, т. IV, стр. 795.
86. K. Wilkowski. Przyczyny nawrócenia do

wiary powszechnej. «Literatura ariańska w Polsce XVI w.», s. 567.
87. Z. Ogonowski. Socynianizm polski. Warszawa, 1960.
88. S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami, s. 57—62.
89. L. Chmaj. Wykłady rakowskie Fausta Socyna. «Studia nad arianizmem», s. 170—171; F. Socyn. List do Marcełego Sqvarciałupiego. «Literatura ariańska w Polsce XVI w.», s. 132—163.
90. L. Chmaj. Wykłady rakowskie Fausta Socyna, s. 171.
91. Там же, стр. 172.
92. L. Szczucki. Jan Licinius Namysłowski. «Studia nad arianizmem», s. 132; «Полымя», № 9, 1968, стар. 251—252; Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. Мінск, 1968, стар. 24—25.
93. L. Szczucki. Jan Licinius Namysłowski, s. 137.
94. Там же, стр. 144.
95. Opisanie dysputacyjej nowogródzkiej, którą miał X. Marcin Śmiglecki z Janem Liciniuszem Ministrem nowokrzczeńskim. Wilno, 1594; Disputatio Nowogrodiensis cum M. Smiglecio. Wilno, 1594.
96. Cztery broszury polemiczne z początku XVII w. Warszawa, 1958, s. 53, 56.
97. Цит. по:L. Szczucki. Jan Licinius Namysłowski, s. 153—154.
98. Nieznana kronika ariańska. «Reformacja w Polsce», R. IV, 1926, s. 170; S. Szczotka. PSB, t. V, s. 295—297.
99. L. Szczucki. Jan Licinius Namysłowski, s. 166.
100. ОРЦБ АН Литовской ССР, ф. 40, д. 1157, л. 30.
101. H. Merczyng. Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypolspolitej, s. 238.
102. S. Szczotka. Michał Gittich. PSB, t. VII, s. 9—10.
103. Ch. Sandius. Biblioteka anti-trinitarorum. Freistadii, 1684, pp. 205—206.
104. Z. Ogonowski. Socynianizm polski, s. 43—44.
105. J. Tazbir. Bracia polscy w latach «Potopu». «Studia nad arianizmem», s. 452—471.
106. Z. Ogonowski. Socynianizm polski, s. 45.
107. J. Tazbir. Bracia polscy w latach «Potopu», s. 484.

Глава III

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 7, стр. 343—437; т. 19, стр. 306—314; т. 21, стр. 7—13, 269—317; т. 22, стр. 465—492; В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 48, стр. 232.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 315.
3. Там же, стр. 314.
4. Б. Данэм. Герои и еретики. М., 1967, стр. 245.
5. Там же, стр. 240.
6. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 29, стр. 18.
7. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 368.
8. Там же, стр. 362.
9. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 20.
10. Цит. по кн.: J. Tazbir. Reformacja a problem chłopski, s. 70.
11. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 19—20.
12. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 34.
13. Там же, стр. 20.
14. Там же, стр. 21.
15. Там же, стр. 53.
16. Там же.
17. Там же, стр. 108.
18. M. Czechowic. Rozmowy chrystyańskie. 1575, s. 176—185.
19. Там же, стр. 167.
20. Там же, стр. 176—182.
21. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 108.
22. Там же, стр. 110.
23. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 160—161.
24. A. Lubieniecki. Poloneutychia, s. 421.
25. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 371.
26. М. М. Смирин. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955, стр. 113—133.
27. Там же, стр. 148.
28. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.
29. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 260—273.
30. Там же, стр. 104.
31. Там же, стр. 105.
32. Там же, стр. 118.

33. Там же, стр. 107—108.
34. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 174.
35. Там же, стр. 172—173.
36. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 100, 107, 110.
37. Там же, стр. 106, 110.
38. Там же, стр. 111.
39. Там же.
40. Там же, стр. 111—112.
41. Там же, стр. 113.
42. Там же, стр. 112.
43. M. Czechowic. Rozmowy chrystyańskie, s. 78.
44. Там же, стр. 87.
45. Там же, стр. 89.
46. Там же.
47. Там же.
48. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 377—378.
49. J. Płokarz. Jan Neiemojewski, s. 10; K. Górski. Grzegorz Pawieł, s. 186—188; S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich, s. 34.
50. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 363.
51. J. Płokarz. Jan Niemojewski, s. 89.
52. H. Powodowski. Wędziło na śprośne błędy a bluźnierstwa nowych arianów. Poznań, 1582. «Literatura ariańska w Polsce XVI w.», s. 553.
53. Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 82—83.
54. M. Czechowic. O pochodzeniu błędów pedobaptystów. «Literatura ariańska w Polsce XVI w.», s. 179.
55. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 180.
56. Там же, стр. 184—186.
57. Там же, стр. 208.
58. Там же, стр. 210—211.
59. Там же, стр. 192—196.
60. Там же, стр. 181.
61. Там же, стр. 182.
62. Там же, стр. 206.
63. Катихизис, то ест наука стародавная христианьская от светого писма для простых людей языка руского, в пытаниах и отказех собрана, л. 66 об., 80—80 об.
64. Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 42.
65. Najstarsze synody arian polskich, s. 233.
66. J. Płokarz. Jan Niemojewski, s. 114.

67. Там же, стр. 114.
68. Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 42.
69. S. Kot. Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami, s. 36.
70. Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 91.
71. W. Sobieski. Modlitewnik ariański. «Reformacja w Polsce», R. I, 1921, s. 59—61.
72. Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 43.
73. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 321—322.
74. Там же, стр. 480.
75. Там же, стр. 111.
76. Там же, стр. 105.
77. Там же, стр. LXVI—LVIII.

Глава IV

1. Г. Лей. Очерки истории средневекового материализма. М., 1962, стр. 572—573.
2. Там же, стр. 34.
3. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 250, 252.
4. Там же, стр. 260.
5. Там же, стр. 56, 174—175, 235, 265.
6. Z. Ogonowski. Racjonalizm w polskiej myśli ariańskiej. «Studia i materiały z dziejów nauki polskiej», t. 2. Warszawa, 1954.
7. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 173.
8. Z. Ogonowski. Socynianizm polski, s. 67.
9. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 257.
10. Там же, стр. 250—251.
11. K. Górski. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., s. 88.
12. M. Czechowic. Rozmowy chrystyańskie, s. 2.
13. Там же, стр. 148—149.
14. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 27—29.
15. Ż. Kormanowa. Bracia polscy, s. 41.
16. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 41—49.
17. S. Budny. O urzędzie miecza używającem, s. 100.
18. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 115.
19. Там же, стр. 118—119.
20. Там же, стр. 119—122.

21. Там же, стр. 119—121.
22. Там же, стр. 158—164.
23. J. Łukaszewicz. Dzieje kościołow wyznania helweckiego w dawnej Litwie, t. II, s. 31.
24. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 5.
25. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 319.
26. Там же, стр. 328.
27. Там же, стр. 330.
28. Там же, стр. 334.
29. M. Czechowic. Rozmowy chrystynańskie, s. 162.
30. Literatura ariańska w Polsce XVI w., s. 335.
31. Wilbur. A History of Unitarianism, s. 9.
32. S. Rescius. De ateismis et phalarismis evangelicorum. Neapoli, 1596, p. 310.
33. S. Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica. Kraków, 1597, s. 82.
34. M. Czechowic. Rozmowy chrystyańskie, s. 160—162.
35. Там же, стр. 167—168.
36. Там же, предисловие.
37. H. Powodowski. Wędzidło na sprośne dłędy a bluźnierstwa nowych arianów, s. XIV—XV.
38. Там же, стр. XXXIV—XXXVII.
39. Там же, стр. XXVII.
40. S. Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica, s. 55.
41. Opisanie dysputacyey nowogródzkiej, którą miał Marcin Śmiglecki z Janem Liciniuszem, s. 42.
42. Катихизис то ест наука стародавная христианьская от светого писма для простых людей языка руского, в пытаниах и отказех собрана, л. 135—135 об., 144 об.
43. Там же, л. 139—139 об.
44. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 149.
45. S. Kot. Budny Szymon. PSB, t. III, s. 98.
46. J. Łukaszewicz. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Litwie, t. II, s. 31.
47. A. Lubieniecki. Poloneutychia, s. 422.
48. H. Merczyng. Polscy deisci i wolnomyślićiele za Jagiellonów. «Przegląd historyczny», t. XII, 1911, s. 265.

49. H. Merczyng. Polscy deisci i wolnomyśliciele za Jagiellonów, s. 265; S. Szczotka. Domaniewski Fabian. PSB, t. V, s. 295—297.
50. H. Merczyng. Polscy deisci, s. 260.
51. Катихизис то ест наука стародавная христианьская от светого писма для простых людей языка руского, в пытаниах и отказех собрана, л. 137.
52. H. Merczyng. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych, s. 141—142.
53. M. Czechowic. Rozmowy chrystyańskie, предисловие.
54. Там же, предисловие.
55. В. А. Сербента. Видные атеисты и материалисты Белоруссии второй пол. XVI в. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962, стр. 92—99.
56. S. Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica, s. 51—52; S. Rescius. De ateismis et phalarismis evangelicorum, s. 40.
57. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 98.
58. О. Бодянский. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке. М., 1846, стр. 11—12.
59. Там же.
60. S. Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica, s. 51—52.
61. О. Бодянский. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке, стр. 12.
62. PSB, t. I, s. 401—402.
63. S. Żebrowski. Recepta na plastr Czechowica, s. 55.
64. H. Merczyng. Polscy deisci i wolnomysliciele za Jagiellonów, s. 3—4; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 96.
65. S. Rescius. De ateismis et phalarismis evangelicorum, s. 391; A. Brückner. Różnowiercy polscy, s. 250.
66. Z. Ogonowski. Racjonalizm w polskiej myśli ariańskiej, s. 220.
67. Там же, стр. 221.
68. L. Chmaj. Wykłady rakowskie Fausta Socyna. «Studia nad arianizmem», Warszawa, 1959, s. 197.
69. Z. Ogonowski. Racjonalizm w polskiej myśli ariańskiej, s. 231.

70. Z. Ogonowski. Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Loc'ea. «Studia nad arianizmem», s. 431—433.
71. Z. Ogonowski. Racjonalizm w polskiej mysli ariańskiej, s. 240.
72. Там же, стр. 238.
73. Там же, стр. 239.
74. Там же, стр. 217.
75. Там же, стр. 218.
76. Z. Ogonowski. Socynianizm polski, s. 151.
77. Там же, стр. 108.
78. Там же, стр. 187—189.
79. Молодые ученые и современная философская наука. Минск, 1964, стр. 103—112.
80. Z. Ogonowski. Socynianizm polski, s. 87—98.
81. H. J. Mc. Lachlan. Socynianism in the Seventeenth-sentury England. Oxford, 1951, pp. 325—329.
82. Z. Ogonowski. Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Loc'ea, s. 425—450.

Глава V

1. З. Ю. Копысский. Из истории общественно-политической жизни городов Белоруссии, стр. 34—35; Материалы конференции молодых ученых АН БССР, стр. 81—88.
2. РИБ, т. XIX, кн. 3, столб. 719.
3. Там же, столб. 665.
4. Там же, столб. 937.
5. РИБ, т. XIX, кн. 3, столб. 719.
6. Там же, столб. 665.
7. РИБ, т. VII, кн. II, столб. 114—115.
8. РИБ, т. XIX, кн. III, столб. 667.
9. РИБ, т. VII, кн. II, столб. 117.
10. АЗР, т. IV, стр. 156.
11. Берестейский собор и оборона его. Сочинение Петра Скарги. РИБ, т. XIX, кн. III, столб. 318—324.
12. РИБ, т. XIX, кн. III, столб. 324.
13. Там же, столб. 318; И. Стрельбицкий. Униатские церковные соборы с конца XVI в. «Литовские епархиальные ведомости», 1888, № 14, стр. 107.
14. И. Потей. Антиризис или апология против Христофора Филалета, РИБ, т. XIX, кн. 3, стр. 486.
15. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 374.

16. Там же, стр. 377.
17. РИБ, т. XIX, кн. 3, столб. 935.
18. Там же, столб. 937, 939, 941.
19. АЗР, т. IV, стр. 104, 105, 121, 122, 131, 199, 200; Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 373—377; К. Харлампович. Западнорусские православные школы XVI и нач. XVII вв. Казань, 1898; Русский биографический словарь, т. 7, 1916, стр. 273—274; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 127.
20. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 374; S. Żebrowski. Kąkol który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich. Wilno, 1596.
21. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского о антихристе и знаках его з розширением науки против ересей розных, в Вильне, 1596.
22. РИБ, т. VII, кн. 2, столб. 180.
23. Кирилло-Мефодиевский сборник, вып. 1. Лейпциг—Париж, 1863, стр. 64.
24. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 373—374.
25. АЗР, т. IV, стр. 125; Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 377.
26. Кирилло-Мефодиевский сборник, вып. 1, стр. 34—35.
27. АЗР, т. IV, стр. 131—132.
28. Там же, стр. 199—200.
29. Макарий. История русской церкви, т. IX, кн. IV. Спб, 1879, стр. 614—615.
30. С. Голубев. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковнославянских книгах конца XVI—начала XVII столетия. «Труды Киевской духовной академии», 1876, т. I, стр. 121.
31. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского, стр. 1—10.
30. Там же, стр. 32, 67—68.
32. Там же, стр. 27—28.
33. Там же, стр. 1—10, 40, 63.
34. Там же, стр. 63—64.
35. Там же, стр. 17—18, 24, 33.
36. Там же, стр. 64—65.
37. Там же, стр. 28.
38. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 129—130.

39. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского, стр. 20, 27—28.
40. Там же, стр. 78.
41. Там же, стр. 81—82.
42. Там же, стр. 82.
43. А. И. Клибанов. Реформационные движения в России, стр. 108—110.
44. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского, стр. 85—86.
45. Там же, стр. 32, 33, 87—88, 95.
46. Там же, стр. 34.
47. Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 374.
48. S. Żebrowski. Kąkol który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich, s. 5.
49. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского, стр. 12—15; Белоруссия в эпоху феодализма, т. I, стр. 377; S. Żebrowski. Kąkol który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich, стр. 7; РИБ, т. VII, столб. 18.
50. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского стр. 54—55.
51. Там же, стр. 57.
52. Памятники полемической литературы, кн. III, Пб., 1903, столб. 1217.
53. Кирилло-Мефодиевский сборник, вып. 1, стр. 48.
54. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского, стр. 8—12.
55. Там же, стр. 10—11.
56. Там же, стр. 10—12.
57. S. Żebrowski. Kąkol który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich, s. 16—17.
58. Казанье святого Кирилла Патриарха Иерусалимского, стр. 11.
59. Там же, стр. 16—17.
60. Там же, стр. 11.
61. Вопросы философских наук, вып. VI. Минск, 1965, стр. 230—236; «Полымя», 1968, № 4, стр. 190—192.
62. М. Б. Ботвинник. У истоков учебной книги. Минск, 1964.
63. Катехизис Великий Лаврентия Зизания (ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина), л. 2 и об., 9 и об.
64. Катехизис Великий Лаврентия Зизания, л. 3—4. Из книги «Заседание в книжной палате 18-го февраля 1627 г. по поводу исправлений «Катехизиса» Лаврентия

Зизания». Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. Минск, 1962, стр. 140—141.

65. Катехизис Великий Лаврентия Зизания, л. 3; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 141.

66. Там же.

67. А. И. Клибанов. Реформационные движения в России, стр. 161—166.

68. Там же, стр. 341—342.

69. Там же.

70. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 142.

71. Летописи русской литературы и древности, т. 2, 1859, стр. 96—97.

72. А. И. Клибанов. Реформационные движения в России, стр. 348—349.

73. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 142—143.

74. А. Анушкин. Во славном месте виленском, стр. 96—97.

75. Катехизис Великий Лаврентия Зизания, л. 25 и об., 26.

76. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, стр. 143.

СОДЕРЖАНИЕ